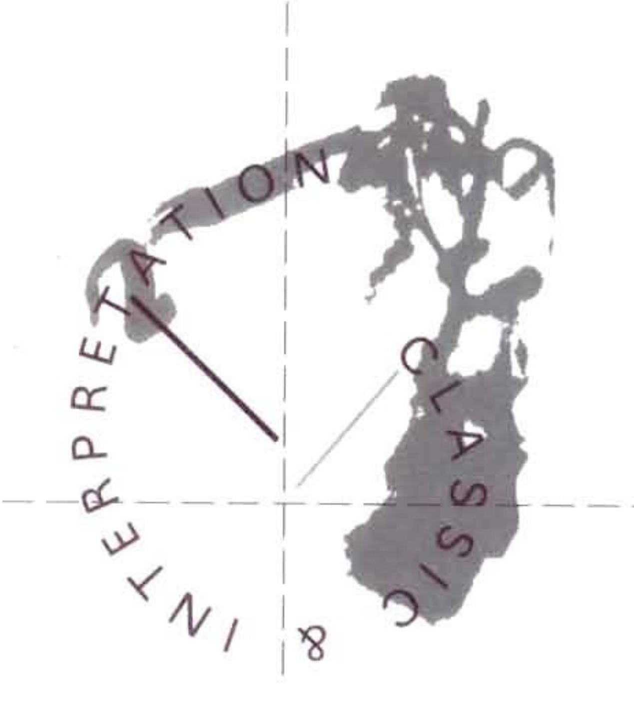
14

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明



政治哲学中的摩西

施特劳斯　弗洛伊德论摩西与一神教

格莱舍尔　政治家摩西（李致远 译）

勒克莱尔　赫西俄德《神谱》的叙事结构

张永义　从《东塾读书记》看陈澧的“汉宋调和”论

张文涛　何谓雅典？哪个耶路撒冷？

華夏出版社



政治哲学中的摩西

经 典 与 解 释

本书主题“政治哲学中的摩西”，是从政治哲学的角度审问《圣经》。致力于检审摩西一生所经历的种种政治事件中的政治教益。视摩西作为政治家和审判官。其中所提出的类似问题：依法统治与好人专断，那种统治更好？都是政治理论中的古老而根本的问题。

没有人能身兼哲学家和神学家，就此而言，也不可能超越哲学与神学的冲突或者伪称综合二者为一体。但是，我们每一个人都能够且应该成为不是哲学家就是神学家，哲学家面临神学的挑战，神学家则易受哲学的质疑。

——施特劳斯

责任编辑：陈希米　田娟华
封面设计：房海莹



ISBN 7-5080-4002-3
定价：27.00 元

经典与解释（14）



政治哲学中的摩西

■ 主编／刘小枫　陈少明

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

政治哲学中的摩西/刘小枫,陈少明主编;高诺英等译.
-北京:华夏出版社,2006.6
ISBN 7-5080-4002-3

Ⅰ.政… Ⅱ.①刘… ②陈… ③高… Ⅲ.圣经-研究
Ⅳ.B971

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第051368号

政治哲学中的摩西

刘小枫 陈少明 主编

高诺英等 译

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京圣瑞伦印刷厂
版　　次:2006年6月北京第1版
2006年6月北京第1次印刷
开　　本:880×1230 1/32开
印　　张:9.625
字　　数:268千字
定　　价:27.00元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

目　　录

论题:政治哲学中的摩西

古典作品研究

评论

(本辑助理:张丰乾　刘殷之)

论题　政治哲学中的摩西

弗洛伊德论摩西与一神教

施特劳斯(Leo Strauss)　著

李致远　译

【编者按】本文是施特劳斯1958年春(3月-6月,确切哪一天已无从查考)在芝加哥大学希勒尔学院(Hillel House)所作的一次讲演的录音整理稿。施特劳斯讲演时用的是先前准备的笔记,可惜这些笔记迄今尚未能找到,这个据演讲录音誊录而成的稿子施特劳斯也未能审定过。英文编者为本文所加的脚注表明,整理Leo Strauss讲稿的人是严肃认真的(原刊Kenneth Hart Green编,*Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, State Uni. of New York, 1997)。

几年前,我很荣幸在希勒尔学院(Hillel House)作过一次演讲,在那次演讲中,我不得不辩解说,我们应当倾听一种对我而言全然陌生的哲学,但这么一来,我不可避免地引得人们的注意。[①] 而今晚,我的任务完全不同。作为学者、甚或一个人,要把不妥协的态度与开放的

① 这里提及的一个辩解,即"我们应当倾听一种对我而言全然陌生的哲学,但这么一来,我不可避免地引得人们的注意",可能暗指"与马丁·布伯的一次对话"。这次谈话是由施特劳斯提出来的,谈话的时间是1951年12月3日,地点在芝加哥大学的希勒尔学院。[中译编者按]所有脚注均为英文版原编者所加。

心灵结合起来，这是我们的义务。我们必须抵制得住种种诱惑；比如，有一种诱惑就是把想象的与迷人的东西当成是真实的东西。为了拒斥荒谬之物，我们大可不必毫不妥协，而且，我们也不可能总是无视荒谬之物。从前，有一位伟大的学者说过：“我鄙视绝大多数虚无的东西”（I despise almost nothing），这意味着，在其他事物之中，通过考察荒谬之物，我们还能学到一些东西，我们只能这样说：我们再一次为矛盾原则的超验之美所征服。

我之所以计划作眼下这个演讲，乃因为在去年逾越节的餐桌上，一位青年朋友曾告诉我说，我的一位同事——一位非常著名的教育家——曾就同一个主题作过一次演讲。我再次阅读了有关逾越节的哈加达（Passover Haggada），再次温习了几千年前在埃及发生的那些大事，之后，对于弗洛伊德书中的论述或者我的同事，我就感到有点儿震惊。[1] 因此，我当时就说，我必须就这同一个主题作一个演讲，以便展示这一图景的另一个方面。当然，我之前并没有听过那次演讲，我现在也[illegible]得当时那位青年朋友还给我讲了些什么，但当时我说过，我会展示这枚硬币的另一面，可以设想——这在货币学上大概是允许的——有些硬币的两面看起来确实很相似。大家知道，这是因为我那天晚上在餐桌上听到弗洛伊德对摩西的理解，它使我想起我当时正在做的事情，即专门地考察马基雅维里关于摩西的观点和一般地考察他关于《圣经》的观点。[2] 可是，就在不久前，当我开始阅读弗洛伊德的

---

① 施特劳斯在演讲中所引的英译本，据其页码，似指下面这个译本：Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, trnaslated by Katherine Jones, New York, Alfred Knopf, 1949. 其德文原版为：*Der Mann Moses und die monotheistische Riligion*: *Drei Abhandlungen*, Amsterdam, Allert de Lange, 1939. 亦见于《弗洛伊德全集》（1950），卷16，页101－246。James Strachey 的“权威”英译本（London, The Hogarth Press, 1974）也很合用。【译注】《摩西与一神教》的中译本有：李展开译本（北京，三联书店，1988）；张敦福译本，见《图腾与塔布；摩西与一神教》（北京，国际文化出版公司，2001）；本文所引《摩西与一神教》中的段落参考了李展开的译本，有所改动（以下凡引此书，仅注明英文本和中文本页码）。

② 见施特劳斯，《关于马基雅维里的思考》（*Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Ill., Free Press, 1958）。1953年，施特劳斯在芝加哥大学作过一次瓦尔格林系列讲座（Walgreen Lectures），本书就是那次讲座的增订版。施特劳斯关于马基雅维里与《圣经》的一些一般性反

著作时,我立即注意到,我无论如何也不可能处理这一个我已拟允诺的课题。因此,我今晚的演讲只限于讨论弗洛伊德的论题并作出解释。如果有谁对有关马基雅维里的问题感兴趣,我们或许可以在随后的讨论中加以探讨。①

从一开始我就知道,有两个主题必然与今晚的主题联系在一起,这两个主题我并不打算处理。第一个是精神分析学,第二个是弗洛伊德的犹太人身份。至于说第二个主题,很幸运,我可以告诉大家,有一篇文章——《犹太人西格玛·弗洛伊德》——论述了这一主题,其作者是希伯来大学的西蒙(Ernst Simon),该文收录在德国犹太人创办的《拜克学院年鉴》第二卷(1957)。②西蒙好像读过弗洛伊德的所有作品,此外,他还读了许多论述弗洛伊德生平与性格的文章。弗洛伊德似乎自认为是一个好的犹太人。他这样做的意图可作如下说明:现如今,不信教的犹太人可以分为两类,一类希望自己不是生为犹太人,认为自己的犹太出身是一个不幸;另一类则不希望自己不是生为犹太人,甚或可能乐意生为犹太人。他们觉得他们身上最好的东西应该归于他们的犹太血统,或者至少他们与这一血统连在一起,无法摆脱。

(接上页)思,参见此书第174-232页;关于马基雅维里与摩西的专门论述,参见此书第70-84、204-205页;关于马基雅维里是否“听到过神的呼召”或“感受到神的临在”,参见此书第203页。【译注】《关于马基雅维里的思考》有申彤中译本(译林出版社,2003年)。

① 这次演讲之后有一段时间的讨论,这个讨论的录音或抄本没有保存下来。施特劳斯为此次演讲“拟允诺”但没有处理的主题是什么?有点不明不白。这个主题似乎是:马基雅维里与弗洛伊德关于摩西的观点之比较。施特劳斯暗示,他认为马氏与弗氏的观点在最重要的诸方面基本相似(一枚硬币的“两面看起来确实很相似”)。而这致使施特劳斯要公正地指出二者重要的不同之处,这些不同之处取决于他们批判对象的不同:弗洛伊德驳斥的是反犹论调,而马基雅维里解构的则是西方宗教。鉴于上述一番澄清,本编者认为,口语表达的自相矛盾使得施特劳斯这篇演讲抄件中的这段话充满紧张,这种矛盾只能通过修订文本才能解决。因此,编者已做了某些补充和校正,以便使施特劳斯在此段表达的意思变得前后一致。但是,为了使读者能够自己判断,根据抄录本中的话,我仿制了下面三句:

……当然,我没有听过那次演讲,……但是,我将展示硬币的另一面,可以设想,……那天晚上,我在餐桌上听到的是……

② 见Ernst Simon,《犹太人弗洛伊德》(Sigmund Freud, the Jew),载于《拜克学院年鉴》第二卷(*Leo Baeck Institute Yearbook* 2, 1957),页270-305。

第二类不信教的犹太人以一种奇怪的方式仍然多少相信犹太人就是选民。在欧洲大陆,他们经常显示自己的身份,因为,他们事实上把自己看作犹太人而非德国人、奥地利人或其他人。在这种意义上,弗洛伊德无疑是一个好的犹太人。让我作进一步的申述。我相信,第二类犹太人比第一类犹太人更好而且更幸福,并且我认为,这种偏爱可以在理性的基础上予以辩护,而非仅仅基于犹太人身份。有一句古谚说得好:"为斯巴达增光添彩吧,因你生于斯长于斯!"(Adorn the Sparta which was given to you at birth)。一个人不可能逃离自己的位置,不可能摆脱自己的命运,而只能接受它,甚至爱它、赞美它。确实,要是人们、特别是犹太人因为出身不幸而逃离他们自己的出生地,想必没有人可以谴责他们。尽管我们的祖先在三千年前就曾作出过无与伦比的英雄般的献祭与决定并在此后重复过无数次,但并不能因此说,从人的角度而言,犹太人作为犹太人、作为一个群体仍然存在。一代又一代的犹太人不得不呈奉最高等级的献祭,不能有半点儿不明确的轻慢之举。但是,我们总是高昂着我们的头颅,因为我们在骨子里知道,只有那种人——他们的自尊依赖于别人的尊重——是可鄙的。在这种意义上,我并不十分确定弗洛伊德是否也是一个好的犹太人。我不确定的原因在于,弗洛伊德有点儿过于关心他所谓的"反犹主义"。这种过度关心不仅表现在弗洛伊德本人身上,也出现在与他同时代的相当一部分犹太人身上,甚至包括他的后一代犹太人;这种过度关心源于一种期望,即期待一个真正的、无条件的自由社会,在这个社会中,人作为人的种种权利将不仅在法律上、而且在私人生活上得到每一个无罪的社会成员的承认。这种期望预先假定,所有人实际上都可能习惯于理性地行动。弗洛伊德对这一假定提出了质疑,但是他并没有从这种质疑中导出必然的结论。面对"反犹主义",弗洛伊德仍然是脆弱的。

我将给大家读一读西蒙的几段分析,我觉得这是适宜的。西蒙援引了《摩西与一神教》中的几段话之后说:

这些话弥漫着深深的悲怆——一个为自己祖先的生命力而

感到自豪的犹太人的悲怆。这是此书采取的第一个正面立场:它是弗洛伊德犹太民族主义的一个直接继续,犹太民族主义以前曾披着一种模糊而矛盾的外衣,而现在则得到了更清晰、更少犹豫的表达。当弗洛伊德为犹太人遭受的苦难而悲怆时,我们就发现了此书的第二个正面调子……老弗洛伊德的犹太人自豪感是多么强烈啊!根据弗洛伊德自己的观点,我们可以希望他会补充说,以色列人民的整个前景尽管顽固地依赖于犹太人的宗教,却基于一个根本的误解——即一个没有任何"未来"的神圣"幻觉"。在任何一场理性的论争中,弗洛伊德大概都没有否认过其论证的真理性,不过在这里,论证的真理性并没有影响到他的措词与风格,确实,他在写这些话和类似的话的时候似乎忘记了论证的真理性……在这里,弗洛伊德说话的口吻像一个精神上的爱国主义者,这对他的正面影响如此之大,以至于他使用了一些相互抵消的论证。我们可以假设:弗洛伊德也认识到了这些不一致,但他并不觉得有什么要紧,而认为可以凭借一种更高层次的综合以解决这些不一致。但是,还有一个矛盾几乎摧毁了他书中的主要理论。在第二篇论文开篇伊始,弗洛伊德就声称,犹太人的一神教借自于埃及。但就在稍后的第三篇论文中,他又宣称,摩西的老师阿克何纳托王(King Ikhnaton)"可能沿袭了某些暗示,这些暗示通过他的母亲或其他方式,从近东或远东影响到他本人",故此,"一神教的观念必定(!)像澳洲人的回飞棒一样(!),又返回到其初生之地"。(注意,从"可能是近东或远东"到一个令人信服的结论——一神教的故乡好像就是巴勒斯坦,这之间有一个逻辑上的跳跃!)①

① 见 Ernst Simon,《犹太人弗洛伊德》,前揭,页287-89。施特劳斯援引了西蒙文章中的几句话,在这几句话中,他还提到了摘自弗洛伊德《摩西与一神教》中的几段话,他这样做就好像这些话是从西蒙文章的脚注中引出来的。西蒙用的也是 Katherine Jones 的英译本(见前注)。西蒙引自第三篇论文(论阿克何纳托王和"一神教观念"的起源)的那几段话见于《摩西与一神教》,前揭,页141。弗洛伊德在第二篇论文讨论了摩西一神教的埃及起源,西蒙也提到这些新奇的见解,见于《摩西与一神教》,前揭,页16-38。此外,关于这些论题,还

西蒙试图给出一种精神分析学上的解释，而我却没有资格这么做。

而我宁愿提出另一种关于好犹太人的定义，亦即不信教的好犹太人的定义。不信教的好犹太人是这样一种人——他知道自己是一个犹太人，知道自己属于犹太民族，并且知道自身问题的根子在于他事实上不可能相信其祖先们相信的东西。这导致了一种对犹太传统之真理性的热诚关怀。我相信，有人会说，即使不在这种意义上进行限定，弗洛伊德也还是一个好犹太人。但问题是，关于这一庄严主题，弗洛伊德是不是一个好的思想者？

读过这本书之后，我发现，不仅有必要作一个适当的演讲，而且必需对许多语段作番评论。当然，我从开始开始。开篇之词是“要否定”，弗洛伊德随即解释说——我不知道他是不是完全故意地——，他正在做的是一些消极的事情、一些破坏性的事情、一些颠覆性的事情、对一些事情的谴责。有趣的是，我们在犹太文学中发现了一个类似的例子，尽管弗洛伊德很可能不知道这个例子。哈列维（Yehuda Halevi）的《库萨里》（*Kuzari*）是中世纪最伟大的犹太作品之一，在这本书中，一个信奉异教的国王先是与一位哲学家、随后与一位基督徒、然后与一位穆斯林分别进行了一场谈话，最后，他又与一位拉比进行了一次交谈并因此皈依了犹太教。在这四个人当中，只有那位哲学家是以个人身份并以一个反驳开始其演说的。[①]在这里，作者使用了哲学家一

（接上页）应该注意，Yosef H. Yerushalmi 在他的《弗洛伊德的摩西：有期的犹太教与无期的犹太教》（*Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*，New Haven，Yale University Press，1991）一书中观察到，Thomas Mann 在其小说《约瑟夫和他的兄弟们》中大胆地超过了弗洛伊德，并让约瑟夫担负了向阿克何纳托王传授一神教的责任。Yerushalmi 提到的章节见《约瑟夫和他的兄弟们》（*Joseph and His Brothers*, *trans*. H. T. Lowe-Porter, New York, Alfred A. Knopf，1948），第 4 章，“供养人约瑟夫”，“一切都有福了”，页 962 – 70（见《弗洛伊德的摩西》，页 89）。

① 见 Yehuda Halevi，《库萨里》（*Kuzari*），第一章第 1 – 4 节和第 10 – 14 节；Leo Strauss，《〈库萨里〉中的理性规则》（The Law of Reason in the *Kuzari*），载《迫害与写作的艺术》（*Persecution and the Art of Writing*，The Free Press，1952），页 95 – 141；Kenneth Hart Green，《宗教、哲学与道德》（Religion，Philosophy，and Morality: How Leo Strauss Read Judah Halevi's *Kuzari*），载《美国宗教学术杂志》（*Journal of the American Academy of Religion* 61，no. 2 [Summer 1993]），页 225 – 73。

词,这自然表明那位哲学家不是犹太人。

第一句话是:"要否定一个民族所赞誉的最伟大儿子,这的确不是一件轻松愉快的事——尤其是当否定者本人也是这个民族的一员时,更是如此"。[①] 弗洛伊德的否定导向了他自身,是一种自我否定、一种道德行为、一种要求自我牺牲的行为。

> 然而,任何维护假想中的民族利益的考虑都不能使我将真理置于不顾。此外,我将仅仅从事实的角度来说明问题,这样,我们或许有望更深入地洞察这些事实所关涉的情境。

弗洛伊德的行动是一种自我否定的行动,而且看起来还像是一种背叛民族利益的行动。其正当理由就在于:这样做是为了真理。于是,问题就出现了:真理是民族利益的一部分吗? 真正的民族利益必然通向真理吗? 这可以应用于所有民族、尤其是犹太民族吗? 无论如何,弗洛伊德似乎暗示了什么东西最重要——即真理比社会更重要。真理意味着,知道真理首先要区别于宣明真理。然而,弗洛伊德暗中却把知道真理与宣明真理等同起来。只有当真理本质上是有益的时候,这种等同才是合理的。如果关于真理的知识且仅仅是关于真理的知识就能使我们成为好人与好公民,这种等同就是实情。但是,如果真理本质上是启发性的——我相信它是——,一个人就不应该以"要否定"开始。而且,如果真是这样,关于真理的知识、对真理的追求、真理的传布就将是理解人的关键,分析人的关键,分析灵魂的关键,精神分析学的关键。让我们看看弗洛伊德如何展开论述。

人们普遍坚持,摩西是一个埃及人的名字。

> 人们可能曾经期望,既然有那么多作家都承认摩西是一个埃及人的名字,在这些作家当中,总会有人曾得出过这一结论,即一

---

① 见 Sigmund Freud,《摩西与一神教》(*Moses and Monotheism*, trnaslated by Katherine Jones, New York, 1949),页 3;中译本页 1。

个拥有埃及人名字的人本身就是一个埃及人;或者人们至少曾考虑过这种可能性。(页5-6;中译本页3)

对这段话我不作评论,因为,跟大家一样,对于犹太人的名字,我也只知道一点点儿。弗洛伊德暗示的结论是:摩西是一个埃及人。人们为什么没有得出过这种结论,这不难理解。弗洛伊德说明了个中原因。

……除了《圣经》和犹太人的书面传说之外,我们没有关于他(摩西——施注)的只言片字。尽管上述判断缺乏最终的历史确定性,绝大多数历史学家还是认为,摩西确有其人,以色列人在他的领导下出离埃及,这也确实发生过。我们有充分的理由坚信,如果不承认上述这一点,以色列后来的历史将无法理解。与过去的历史研究相比,今天的科学已经变得更加小心,对待传统也更为宽容。(页3-4;中译本页1)

弗洛伊德提到《圣经》批判的早期历史;当时盛行对传统进行无条件的怀疑,而现在看来这种态度是经不起推敲的。这说明了人们为什么没有得出这一结论——即摩西的埃及名字预示了其埃及血统。摩西是埃及人这一结论不是从摩西的名字上得出来的,而是从精神分析学这一出发点上得出来的。因此,弗洛伊德说:"由此进行的种种思考将只能打动那些熟悉分析推理并能正确判断其结论的少数读者。对于他们,我希望本文显得有些意义"(页7;中译本页4)。

当然,这引起了一个极大的问题,这个问题就是科学对待传统的谨慎态度与精神分析学之间的关系问题。法老的女儿奇迹般地拯救了摩西,这个故事让我们想起一些类似的故事,如传说中的居鲁士(Cyrus)、罗穆卢斯(Romulus)、锡拉库扎的希罗(Hiero of Syracuse)、俄狄浦斯(Oedipus)等等。这些故事现在被看作一种典型的神话,关于这类故事,有一种精神分析学上的解释。

> 所谓英雄，乃是大丈夫般地挺身而起反抗自己的父亲并最终取得胜利的人。上述这类神话将这种斗争追溯到英雄刚刚降生的那一刻，让他违背他父亲的意志而降生，并且不顾父亲的邪恶意图而得到拯救。(页9;中译本页5)

这种邪恶意图表现在弃婴行为中。但是，摩西的故事在某些方面明显不同。例如，居鲁士曾被一个邪恶的父亲遗弃，而摩西却没有。在其他故事中，英雄具有高贵的血统，被高贵的父母所遗弃，而由卑贱的父母救下来并抚养成人。然而，摩西却由卑贱的父母所生，他们由于害怕一个残暴的异族统治者而将其藏匿起来，后来被统治者的女儿发现并由王室抚养成人。为什么会有这种变化？一些学者部分地倾向于附和弗洛伊德对这些故事的解释，他们说，原始的说法是，摩西本是法老女儿的孩子，犹太人救了他并视如己出，把他抚养大。但弗洛伊德却拒绝这种说法，其根据如下：埃及人完全没有理由制造这样的神话，因为对他们来说，摩西并不是一个英雄；犹太人也没有任何理由把他们的英雄塑造成一个异族人。因此，这个观点必定有待讨论。

> 我们今天所知的摩西神话可悲地未能顺应它的秘密动机。如果摩西不是皇室血统，我们的传说就不能把他塑造成一位英雄；如果他保持一个犹太人的身份，又无法提高他的社会地位。(页12;中译本页7-8)

那么，故事的意图必定是要提高摩西的社会地位，要把他塑造成一位英雄，要赞美他。弗洛伊德是怎么知道的？要想尽量理解一本书中发生的一个故事——就拿摩西诞生的故事或任何其他故事来说吧——，要是明智的话，我们就要考虑故事的语境，既包括直接的语境也包括更广阔的背景。这意味着，要把一本书作为一个整体来考虑。关于赞美，《圣经》说了些什么？一个人在才智和勇气等等方面是不值

得赞美的，但在这一事实上——他敬畏上帝——则是值得赞美的。[1]这就是《圣经》的赞美观。据说，“摩西此人非常卑贱”。伟大的立法者竟由一个异族人授以伟大的行政科学，这无助于他的荣耀。他不得不从一个异方人那里学来行政艺术。《圣经》想赞美的并不是摩西，而是上帝。摩西被遗弃又被拯救的故事表明，婴儿摩西极不可能存活下来，犹太民族极不可能出现，因为犹太民族的出现与摩西的被拯救紧密相联。这与《创世记》中的那则故事——就是那则捆绑以撒(Isaac)的故事——完全一致，在这则故事中，亚伯拉罕(Abraham)本来没有任何可能生一个儿子，但儿子还是生下来，上帝也通过这个独生子为亚伯拉罕的种族许诺了一个伟大的未来，但在这之后，上帝又命令亚伯拉罕杀掉他的儿子。尽管这条命令看起来是荒谬的，亚伯拉罕还是心甘情愿地服从。一个民族如果没有武器与土地，没有任何看得见的维持生存的手段——只有上帝——这个民族就根本不可能生存下来；这

---

① 施特劳斯在此提到《圣经》文本，其核心部分似乎就是《耶利米书》9:22－23：

耶和华如此说：“智慧人不要因他的智慧夸口，勇士不要因他的勇力夸口，财主不要因他的财物夸口。夸口的却因他有聪明，认识我是耶和华，又知道我喜悦在世上施行慈爱公平和公义，以此夸口。这是耶和华说的。(Thus saith the Lord: "Let not the wise man glory in his wisdom, neither let the mighty man glory in his might, let not the rich man glory in his riches; But let him that glorieth glory in this, that he understandeth, and knoweth Me, that I am the Lord who exercise mercy, justice, and righteousness, in the earth; for in this things I delight. Saith the Lord.")(【译注】中译文据和合本耶9:23。以下有关《圣经》的引文皆从和合本译文，个别有出入的地方据原文译出并附原文。)

这几行诗似乎是以下几行诗的综合或完善：“敬畏耶和华是知识的开端”(箴1:7)；“敬畏耶和华是智慧的开端”(箴9:10和诗111:10)；“谦卑的奖赏是敬畏耶和华”(箴22:4。【译注】此句意思与和合本有出入；原文为The reward of humility is the fear of Lord)。(编者所引《圣经》英译文依据的版本是：Phila-delphia: The Jewish Publication Society of America, 1995)。有关摩西的谦卑，见民12:3。施特劳斯在下文中提到，有一个“异族人”或“外国人”曾教给“伟大的立法者……伟大的行政科学”，这里暗指摩西的米甸人岳父叶忒罗(Jethro)和《出埃及记》18:13－27中叙述的事件；亦参见民11:10－30和申1:9－18。另外，施特劳斯还提到迈蒙尼德关于《耶利米书》某些章节的论述，见《迷途指津》第三篇第54章，其中论述了荣耀、智慧和人的完善。

若不是每一个孩子都能看懂的《圣经》所表达的一个主要信息,我不知道它还能是什么。而且,如果这有助于充分地理解一个特殊的《圣经》故事,那么,把它留下来就是明智的。弗洛伊德根本没有理解摩西所具有的那种独特品质——这种品质在英语中称为谦卑(humility),而同时,弗洛伊德关心的却是羞辱人(humiliating man)。

通过求证于所有类似故事的一个共同特征,弗洛伊德阐明了摩西故事的独特性。在所有这类故事中,包含着一个历史的核心,就此而言,那种抚养过所谓的弃婴的家庭是真实的家庭。而那种据说曾遗弃过婴儿的家庭则是瞎编的。一个卑贱牧羊人与他的老婆抚养大了一个婴儿,并且,这个婴儿证明了自己是一个极其能干的男人并成了统治者。作为一个明智的人,亦即一个有政治判断力的人,他将会说什么?他会说,那个牧羊人及其老婆不是他的父母,他们只不过是把抚养大而已。如果我们接受这种对此类故事的解释原则,那就意味着,摩西是一个由犹太人养大的埃及人。

> 摩西的传说与所有其他同类传说有所不同,这种分歧可以追溯到摩西生平故事的独特开端。在所有其他传说中,英雄都出身卑贱,并随着生活的进展而步步高升;而摩西的英雄生涯则始于一种下降:从高贵显赫下降到以色列娃娃的水平。(页13;中译本页9)

换句话说,居鲁士确实是穷牧人的儿子,而一旦成了波斯帝国的缔造者,便声称自己曾是某些王室的弃儿,然而,摩西的情况正好相反:摩西出生于一个王室家庭,却被卑贱的父母收养。弗洛伊德解释说,这完全是一个猜想。更准确地说,人们事实上可以认为弗洛伊德的论点毫无证据。并且,弗洛伊德还说:

> 这种解释——把摩西放在一种弃婴神话中——必然得出下述结论(即,不仅“得出”而且“必然得出”——施注),即摩西是一个埃及人,但有一个民族需要把他说成是犹太人。(页16;中译

本页 11)

指出某种理论完全没有根据，这还远远不够，因为作为一种理论，它打算解释一个困难。那个困难就在这里：为什么必须要把摩西描绘成一个完全在埃及人的智慧中成长起来的人呢？你们瞧，我现在要作一个临时性的假定，即假定各种《圣经》故事在字面上并不是必然真实的。那个人要想把犹太人从埃及人的统治下解放出来，就必须有能力在埃及人自己的水平上对付埃及人与法老，必须对埃及人有几分了解。为了在技巧或技能上建立起摩西相对于埃及人的优越性，《圣经》对摩西所行的奇迹和埃及法术师所行的奇迹或邪术进行了一番比较。这意味着，从人的角度来说，从政治的角度来说，一个人若想把一个民族从一个压迫它的帝国中解放出来，就必须非常了解这个帝国。我们有一些当代的例证，有一些民族在牛津或剑桥学习之后，就在大英帝国的附属国造成了一些改变。

我们现在已经"建立"了一个事实，即摩西是一个埃及人。但是，如果摩西是一个埃及人，就会出现两个巨大的困难：其一，如果摩西是一个埃及人，他的宗教就是埃及人的宗教，然而，埃及人是多神教徒与偶像崇拜者，众所周知，摩西却是一神教的创始人，一神教最强烈地反对的就是多神教与偶像崇拜；其二，是什么东西有可能诱使一个埃及王子自愿去充当"一群文化低劣的移民"(页 18；中译本页 12)的领袖呢？对于第一个问题，弗洛伊德有一个简单的答案。摩西时代之前不久(弗洛伊德没有解决这些年代上的难点，我也不能解决)，埃及人的宗教发生了一场巨变——弗洛伊德称之为埃赫那顿(Ikhnaton)伟大的异端学说的出现。埃赫那顿是一个埃及王，他创立了一个严格的一神论宗教：只有一个宇宙神，即太阳神阿顿(Aton)。这个神本身并不是太阳，他只是在太阳中显现自身。而且，埃赫那顿的异端学说还有一个特征，那就是对多神教与偶像崇拜非常宽容。结论——存在一个一神论的埃及宗教，这恰好适合摩西及其宗教的需要。至于第二个问题，是什么东西诱使一个埃及王子自愿下台并与"一群文化低劣的移民"厮混在一起？弗洛伊德提供的答案如下。埃赫那顿的宗教出现之

后不久，很快就被反动的多神教祭司们消灭了。摩西是一个阿顿崇拜的信徒，而阿顿崇拜是一种异教并遭到了迫害，因此，摩西宗教的唯一希望就在于寻找一个愿意献身于阿顿崇拜的新民族。

这个论证的基础仅仅是一个假设——即假设摩西是一个埃及人。关于这一论点，弗洛伊德给出了另一个他所谓的证据。

> ……据说，摩西本是"笨口拙舌的"——也就是说，他肯定有口吃或发音障碍——，以至于，他在同法老进行所谓的讨论时，不得不请亚伦(Aaron，被称为摩西的兄弟)相助。这也许又是一个历史事实，并且作为一个值得欢迎的补充，可以为这位伟大人物的形象刻画增色不少。然而，它可能还具有另一种更重要的意义。从某种可能被讹传的情况来看，这个记载可以使人想起这一事实，即摩西说的是另一种语言，如果没有一位翻译(就是所谓的兄弟亚伦——施注)的帮助，摩西就无法同他的闪米特人组成的新埃及民(我们的祖先——施注)进行语言交流，至少在开始阶段情况是这样。由此(并且这句话肯定值得重印在一本好的逻辑学教科书里——施注)，又有一条新的证据证明了这一论点：摩西是一个埃及人。(页 37-38；中译本页 25)

我不得不给大家读一读另外一段话。关于《圣经》宗教的阿顿起源，弗洛伊德说：

> 除了神的名字不同之外，二者之间最本质的区别就在于，犹太教完全抛弃了对太阳的崇拜，而埃及一神教却仍然坚持这一点。(页 28；中译本页 19)

这是一个令人惊异的轻描淡写。为了剥夺一切可能的宗教形式视为神圣的一切天体，人们曾经做过最伟大的努力，《圣经》就是明证。但是，摩西宗教竟起源于埃及，这究竟是怎么一回事呢？

我们在此拟定的这些意见，可能在相当程度上会打动一些读者，

但却没有给弗洛伊德留下任何印象,因为他比谁都清楚这些意见。困扰他的是一种根本不同的困难。某些现代学者或明或暗地否认说,摩西创立一种新宗教的活动与埃及一点儿关系都没有。另一些高级批评家则有不同的关注对象:他们说,有一些《圣经》证据表明,发生在西奈(Sinai)旷野某个地方的事件具有决定性意义;而且他们还说,新的神不是太阳神阿顿,而是一个"怪诞的、嗜血成性的恶魔,它避开白昼的阳光而在黑夜里出没"(页28;中译本页26)。他就是《旧约》中的上帝,这些人称之为耶和华(Jahve)。旷野中的摩西我们都很熟悉,他和那个神、那个火山神联系在一起,这个摩西与弗洛伊德"推导出"的"威严的埃及人摩西"没有任何共同之处。这样,我们就有了两个摩西——弗洛伊德推导出的埃及人摩西和其他一些《旧约》学者推导出的那个旷野中的摩西。这时,弗洛伊德发现了另一个更高级的批评家,这位批评家极大地帮助了弗洛伊德。

> 1922年,塞林(Ernst Selling)获得了一个具有决定性意义的发现。他在先知何西阿(Hosea,公元8世纪中叶)的书中找到了关于一个传说的一些不容置疑的线索,这个传说大意是说,犹太教的创立者摩西在其倔强而顽劣的臣民的一次反叛中遭了厄运。他所创立的宗教也同时被抛弃……让我们接受塞林的猜测,即认为埃及人摩西是被犹太人所杀,他所创立的宗教也被犹太人抛弃了。(页42-43;中译本页28-29)

埃及人摩西被谋杀,他的宗教也被抛弃,但是,他还有一帮埃及人扈从,这就是最初的利未人。他们中的相当一部分人从大屠杀和对阿顿崇拜的镇压中幸存下来。利未人成了犹太民族的精英。犹太各部落在摩西的领导下离开埃及,并与其他一些从未去过埃及的部落发生了融合,犹太民族就由此形成。那些从未去过埃及的部落在旷野中已经采纳了火山神崇拜,并且他们的领袖就是一位米甸(Midianite)祭司,我们权且称他为叶忒罗。决定性的事件就是一次妥协。利未人接受了火山神,但是坚持要以割礼为代价,而割礼是埃及人的一个习俗。

除了割礼之外,其他一切都遭到抛弃。稍后发生的事情可以用简单的几句话来加以说明,人们从一种火山神信仰的角度重写了出埃及的故事,就像太阳神被火山神掩盖了一样。而且,摩西被米甸祭司——火山神最初的崇拜者——掩盖了。然而,我们对另一个摩西一无所知。他完全被第一个摩西即埃及人摩西给弄模糊了。唯一的缺口大概就是在《圣经》中发现的关于摩西的种种自相矛盾的描绘。“他经常被描绘为性格专横傲慢、性情暴躁甚至狂暴的人,但他又被说成是所有男人中最有耐心、‘最谦和’的人”(页49;中译本页33)。这是自相矛盾的。我提出这样一个问题:我们知道,埃及人摩西是专横傲慢、性情暴躁的,但是,为什么野蛮的恶魔神的野蛮祭司要比文雅的埃及人更谦和呢?一个人无需对精神分析学有精深的研究,就能认识到,有些民族既是暴躁的又是谦和的。我就曾见过这种民族。

这时,发生了一件大事。这件大事并不是一神教的传入;这件大事当然就是摩西被谋杀。

> 在后世的诗人、祭司与历史学家们着意描绘的犹太人史前史的所有事件中,有一件事情最为突出,人们煞费苦心地竭力掩盖这件事……在埃赫那顿的祭司学校里受过训练的摩西采用了与那位国王一样的手法;他发布命令,把他的宗教强加到他的臣民头上。……但是,当温顺的埃及人等待这命运除去他们神圣的法老时,野蛮的闪米特人却把命运操在自己手中,除掉了他们的暴君。(页57-58;中译本38-39)

稍后,这个民族就懊悔谋杀了摩西并设法忘掉这件事。这是因为利未人的影响力渐渐地增强了。埃及人摩西的唯灵思想与人道观念反对米甸人摩西所具有的那种关于火山神的观念,并渐渐表现出了自己的权威。

> 耶和华坚持说他已经是这些族长们(亚伯拉罕、以撒和雅各——施注)的上帝;但事实上——耶和华自己也不得不承认这

> 一点——他们并没有在耶和华这个名字之下来崇拜他。(页 53 –54;中译本页 36 – 37)

> 耶和华也没有说清他曾经在其他什么名字之下受到崇拜。(如果大家查阅一下经文,就会看到,他出现在全能的上帝(God Almighty)这个名字下——施注)……那些先辈族长带入新的耶和华宗教还有另一个目的。他们曾经居住在迦南(Canaan);他们的记忆与这个国家的某些地区联系在一起。那些族长们自己可能就曾是迦南人的英雄或本地神祇,迁徙中的以色列人把他们纳入了自己的早期历史,通过追忆他们,人们就可以证明自己诞生并生活于这个国家,就可以驳斥那种非难——即指责他们依附于外来征服者。这不愧是一个聪明的改变:上帝耶和华给予他们的只不过是他们的祖先曾经拥有过的东西。(页 54 –56;中译本页 37 –38)[1]

我注意到,这里缺乏一种同情,这很奇怪。从一种极端怀疑的观点出发,人们可以说,我们根本不知道发生了什么事情,就像弗洛伊德在另一个场合所说的那样,科学(指高级批评主义)现在已经变得对传统更加宽容;那么,为什么不可以认为,亚伯拉罕确有其人并且确是一个诚实而虔敬的人(正如《圣经》所描绘的那样)呢?为什么不可以呢?——如果一个人不是对自己的血统充满憎恨或忘恩负义的话。

在这一节,最有趣的评论是:

> 谁也无法怀疑,就是由于对摩西神的理想,才使以色列的人民能够克服所有的艰难而生存到我们现时代。……犹太民族一直保持了这样一个传统,并且培养了为之献身的人,即使这种动力最初来自外界,来自一个伟大的异方人,对于犹太民族来说,这也足以称得上是一种荣耀。(页 62 –63;中译本页 42 –43)

---

[1] 关于上帝之名 Almighty(El Shaddai),见出:6:3。

简而言之,即便犹太教的创始人是一个异族人,这一证据也不会影响犹太民族的自豪感。

鉴于这些证据的脆弱性,人们有权利说,这个论证的合理性不在于其证据而只在于其结论。弗洛伊德的这一结论发表于1937年。他是想确定1933年的大灾难没有把他带回到被叫作犹太教的社会神经症吗?通过向德国人展示一个犹太人如何应对其宗教创始人的异族血统,他是想给信仰基督教的德国人提供一个教训吗?有一件事情是确定的:根据弗洛伊德的意见,犹太人之于摩西正如异教徒(并由此尤其是德国人)之于耶稣。正当犹太人向德国人的同化运动彻底失败之时,弗洛伊德搞了一个极端的同化行动:他把犹太人关于摩西的情形同化为德国人关于耶稣的情形。

弗洛伊德此书的第三部分相比之下是最长的。它专门致力于一些心理学上的讨论。这些心理学上的讨论预设了弗氏历史发现的真实性,依据这些历史发现,摩西是一个埃及人并且有两个摩西。我们可以有把握地说,这些心理学上的讨论,其目的在于试图阐明弗洛伊德自己凭想象虚构出来的一些东西。这种心理学解释不是在对魔法信仰而是在对魔法本身的解释上具有一种科学身份。问题究竟是什么?人们可以争辩说,既然对于伟大博学的先知们的生活与教诲,我们拥有可靠资料,那么,摩西的血统问题甚至他的宗教问题基本上就无关紧要。在这里,我们就对高的灵性有了一个独特的发展,不管其卑贱而黯淡的起源是什么。我们能做且必须做的是设法理解那些可理解的教诲或信息。一旦有可能,一个人就必须设法查明它是否真实。弗洛伊德的进路不同;我们需要的是一个有关原因的解释:为什么一神教出现在犹太人中间?为什么犹太人会达到这样的信仰——即相信他们是选民?严格说来,问题并不在于一神教出现在犹太人中间,因为我们都知道,一神教出现在埃及,而埃及人摩西只是将它移植到犹太人中间。因此,问题就在于,为什么花了那么长的时间,犹太人才全部变成彻底的一神论者?

因此,我相信,一个唯一神的理想、以及以这个神的名义所强

> 调的伦理要求和对所有巫术仪式的排斥，的确都是摩西的教义。这些教义在开始时无声无息，但经过一段漫长的时期之后便奠定了自己的地位，并最终取得了优势。如何解释这种延迟的影响呢？我们在什么地方遇见过类似的现象呢？（页82；中译本页56）

根据弗洛伊德的假定，我可以做如下联想。犹太人在埃及接受了摩西的领导并不是因为他们确信摩西的极端唯灵论的宗教真理（因为据说，他们还是驽钝的、未开化的移民），而是因为摩西曾许诺他们以自由。头脑简单的民族也能很容易地理解这个诺言。这些犹太人完全没有为摩西的崇高信息作准备，尤其是在他们与他们那些崇拜火山神的完全未开化的同胞联合于旷野之后，更是如此。让这些人理解摩西的任何信息都是根本不可能的；但是，另一方面，这些犹太人之所以追随一个高贵的埃及人并接受他的领导，是出于一个合理而实际的动机，这个动机就是希望得到解放。如果一个人生活在被征服、受奴役之中，而这个帝国的统治者中有某些人走过来并告诉他，“我将解放你”，这时，谁不会像那些犹太人那样做呢？在这些情况下，他们如果不追随摩西才真是愚蠢之极哩。迦南地被征服之后，他们自然沦为形形色色的地方性崇拜的牺牲品。利未人当然是以一种腐败的形式或版本保存了摩西宗教的一些模糊迹象。如果摩西及其宗教的埃及起源、还有这一宗教的原初特征没曾得到成功抑制，甚至连这种拙劣的版本也不可能保存下来。如果没有得到抑制，他们自然就会喋喋不休：“我们才不想听从这个外国佬哩！”尽管如此，关于起初真正发生的事情的传说在某些方面仍然长久地保存了下来。只是在极度的危机到来的时候，犹太人才开始接受那些经过先知们重建的摩西信息。他们再也不会信任任何政治支持——武器或联盟。对于这些看法，弗洛伊德实际上回应道：这种解释并没有恰当地认识这一事实——即对原初一神教的记忆被压抑了，随着岁月的推移，这种记忆变得更强而不是更弱了。此外，我还要说，对崇高的一神教的抵抗之所以变得越来越弱，原因应该归于犹太人受到——通过他们所遭受的经验——的教

育越来越多。崇高的一神教也是一种纯粹的民族神信仰,要想驳倒这种民族神信仰,例如,只需毁灭这个民族,因为在人们的想象中这个神会保护这个民族,而崇高的一神教是唯一一个没有被这种事件驳倒的教义。弗洛伊德始终都在使用一个假定,因为他始终都在谈论这种信仰的高度的唯灵性,借助于一神教的崇高性和弗洛伊德的假定,我们说明了一神教在早期犹太人中间的命运。

但是,很显然,我已经完全误解了弗洛伊德。关于弗氏对我的论辩的回应,我应该试着"生动地描绘"如下:灵性嘛,只是我的脚!"宗教现象当然必须被看成是大众心理学的一个部分"(页91;中译本页62)。你们瞧,尽管使用了一种粗糙而通俗的表达,但我并没有夸大其实喔,如果高级灵性是大众心理学的一部分,那它意味着什么?从弗洛伊德那里,我们听说了一些有关埃赫那顿的革命性异端学说的种种事情,尽管这些事情并不代表着一种大众心理学现象,让我们还是权且从高处接受弗洛伊德的这种声明吧。那么,让我们忘掉灵性而转向大众心理学吧,因为,否则我们就不能在弗洛伊德研究上取得任何进展。

要想在大众心理学的语境下去理解宗教,我们就不得不根据我们对神经症的认识去理解这一对象。事实上,摩西的一神教曾消失了很长一段时间,必须得把这理解为摩西一神教的"潜伏期"。潜伏是神经症的一个基本部分。神经症是一种强迫性格的延迟结果,这种性格源于精神创伤;例如,源于某种与性有关的早期童年经历。弗洛伊德有一个公式:早年的精神创伤——防护——潜伏——神经症发作——被压抑材料的部分重现。弗洛伊德把这种观察应用于宗教,其理由有二:其一,在个体经验(也就是弗洛伊德所观察的神经症患者)与人类种族经验(弗洛伊德大概没曾观察过)之间存在着根本的一致性。其二,各种宗教都是神经症,而且宗教信仰的强迫性特征很容易证明这一点。宗教关乎这样一种信仰——"任何合乎逻辑的反驳对它都无能为力"(页107;中译本页74),这种信仰是一种迷念。

人类种族的创伤经验引发了一神教的神经症,那么,那种创伤经验是什么呢?原始游牧部落被一个父亲以铁腕政策统治着,这个父亲

独占了所有能搞到手的女人——这是第一步。儿子们联合起来,杀死了父亲,并吃掉了他——这是第二步。杀死父亲是由于憎恨,而吃掉父亲则是由于敬畏或爱。儿子们希望像父亲一样,希望成为父亲,因此,他们吃掉了父亲。过些时间之后,儿子们放弃了成为父亲的渴望,并承认彼此之间如同兄弟。这样,就形成了一种社会契约,法律与道德也随之开始。这种契约有一个本质部分就是,将不存在任何妇女社区,尽管会有某种限制(禁止乱伦等等)。但是,想做父亲这一想法仍一直存在着:父亲的替代者成了崇拜对象。这就是宗教的开端;这就是宗教。从第一个、最初的父亲替代者到各种形式的多神教,弗洛伊德设想了一个复杂的发展过程;在这些多神教中,人们很难辨认出父亲替代者的最初形式。但这时,突然出现了一个全能的唯一神;也就是那个被谋杀后又被神化的父亲,他的重现与一种犯罪感和畏惧行为联系在一起。由此,我们就理解了下述事实,即古希腊人不像犹太人或基督徒那样,他们没有深深的犯罪感:因为古希腊人是多神论者,因此,在他们的思想中,唯一的父亲没有显著的位置,古希腊人也就没有那种与谋杀父亲相关的犯罪感。

由此,我们就理解了,一神教为什么抓住了犹太人,尽管它没有出现在埃及的犹太人中间;在埃及,一神教一直是一个无关紧要的小教派。埃及人并不具有精神分析学上的动机,因为他们没有谋杀过父亲般的存在者。然而,犹太人谋杀了摩西、一个卓越的父亲代理人;他们不仅记得这桩原罪,而且还曾再次上演;因此,就产生了一种特别强烈的犯罪感、固恋感等等。犹太人变成了唯一的像上帝者(God - likers),他们不得不压抑这种行为。在下述条件下,弗洛伊德的理论值得考虑:(a)如果宗教是一种神经症;(b)如果像弗氏所描绘的那样,人的原初状态是群体;(c)如果像弗氏所描绘的那样,原初的群体转变成了兄弟般的部族;(d)如果只要宗教象征延续下来了,宗教象征的基本原理就会被人记住,或者,如果真的存在所谓的种族记忆这种东西;(e)如果在多神教的内部,没有任何理由可以说明那种从多神教到一神教的转变;并且,(f)如果犹太人谋杀了摩西。

弗洛伊德讨论了一些困难。首先,他注意到这一事实,即关于这

种神经症,他本人只知道一个例证,而科学的理论单单基于一个例证是不充分的。在这种情况下,弗洛伊德提出了以下看法:

> ……精神分析工作中有一个很好的规则,就是只满足于解释存在的事物,而不试图去解释尚未发生的事情。(页118-19;中译本页83)

其次,关于个体的神经症,在无意识中存在着对过去的记忆迹象。至于说群体的神经症,这种对等的记忆迹象是什么呢?传说(或传统),"有活力的传说"。但是,如果兄弟们最初曾谋杀了父亲,有没有关于这次谋杀的"有活力的传说"呢?让我们再读几段话。

> 然而,一旦我们意识到,在个体的精神生活中可能不仅存在着他自己所经验过的东西,而且可能存在着一些与生俱来的东西、发生学上的原初碎片、一种原始的遗产,这时,就会产生一个新的问题。……第一个而且最确切的回答就是,它存在于所有生物都具有的某些秉性之中。……然而,精神分析学研究已经发现了另一些东西,其意义超出我们迄今所讨论过的任何东西。在研究对早期创伤的反应时,我们常常惊奇地发现这些反应并没有严格地保持在个体本身所经验过的东西里面,而是脱离这些经验过的东西,在某种程度上,这更符合他们对遗传事件的反应,并且,总的说来,我们只有通过这种影响才能解释那些反应。在恋母情结和阉割情结影响下,这类反应在患神经症的儿童的行为中表现得非常丰富,这类反应在个体中看起来是不合理的,而且只能从发生学的角度、在这些反应与上一代经验的关系中加以理解。……经过深思熟虑之后,我必须承认,我已经无可争辩地证明,存在一种记忆的遗传——这就是我们祖先经历过的事情的痕迹,它不受我们的直接交往与实例教育的影响。一旦我谈及某个古老传说仍然活在某一民族心中,谈及某一民族性格的形成,我心中所指的就是这样一种遗传的传说,而不是由口头传承的传说。或

者至少，我没有在这二者之间加以区别，我也不清楚，由于无视这种区别，我迈出了多么大胆的一步。确实，目前生物学界否定人类习得性的素质可以遗传给后代的观点，因此，上述设想就变得更难成立。尽管如此，我还是极其谦虚地认为，若不把这个因素纳入考虑之中，我无法想象生物学的继续发展。（页 125 – 28；中译本页 88 – 90）

这里有一个巨大的困难，这个困难决不能加以解决，只能加以注意。说得委婉且客气一些，据说，有一种群体记忆不同于那种由于传说而实现的记忆，我们不知道这种群体记忆的可能性。

我转向一个相关的论题。

我们现在遵循的程序，是从传说中选取看来有用的材料并排除不适用的东西，然后按照心理学上的可能性将这些个别的碎片拼合起来。这种方式根本不能保证会发现真相。如果我们对此心知肚明，那么，人们就有权利问，既然如此，为什么还要进行这种努力呢？为了回答这个问题，我必须列举出结果。如果我们从根本上降低通常对历史学与心理学研究提出的苛刻要求，我们就有可能澄清那些似乎总是值得注意的问题，并因此迫使他们接受我们的观察。（页 133；中译本页 93 – 94）

这也就是说，如果我们不是过分地拘泥于证据和事实，许多问题就可能轻而易举地解决。在这里，弗洛伊德承认，他所提供的至多只是一个似是而非的假设而已。事实上，它是一个胡乱的猜想。就其所关心的宗教而言，弗洛伊德的工作——正如他任何时候都承认的——是基于史密斯（Robertson Smith）的工作。

我仍然坚持这种思维程序（史密斯的理论——施注）。由于我在该书（《图腾与禁忌》）再版时没有改变我的意见，我已经频频遭到攻击，因为现在越来越多的人种学家已经放弃了史密斯的

> 理论,并且在某种程度上用其他很不相同的理论来取代它。我要说明的是,对于科学领域中这些尚未证实的进步,我是非常了解的。到底是这些理论正确呢?还是史密斯的理论正确?我看尚不能定论。矛盾的东西并不总是互相排斥;一种新理论也并不必然标志着进步。不过,总而言之,我不是一个人种学家,而是一个精神分析学者。(页 169;中译本页 120)

但是,弗洛伊德用的理论始终都是人种学理论,尽管他自己也乐意承认,人种学是一个超出其能力范围之外的领域,并且,他甚至都没有尝试讨论一下某些人种学理论,就决定拒绝它们。弗洛伊德试图解决的问题是:尽管或者因为犹太人是一个极其令人讨厌的民族,犹太民族具有令人惊异的生存能力。弗洛伊德首先把这种现象归溯于犹太人的坚定信仰——即相信他们是被拣选的;但是,他随即把这种对拣选的信仰解释成一种非凡的自豪或自信。弗洛伊德把这种极端的自信归溯于犹太人非凡的灵性,并且纳闷,为什么这种灵性竟能提升一个民族的自信。这对他而言是一个问题,因为他相信,灵性并不属于人的基本素质。灵性是原始渴望的派生物。

我不能深入研究这一广泛的问题,而必须把自己限制在与宗教灵性相关的问题上。宗教灵性意味着各种神圣的禁忌,这些禁忌带有一种非常强烈的情感标记(我试着使用弗氏的术语),而非某种理性的动机。弗洛伊德在这里举了这样一个有关禁忌的例子,即禁止与女儿或姐妹乱伦。弗洛伊德没有考虑这一事实,即若没有一套异族通婚法,家庭就不可能扩展成政治社会,并且,异族通婚规则必须从它本身所导致的结果上来理解。不过,只要上帝不存在是确定的,那么,宗教上的精神分析学问题就可能会出现。对上帝存在的否定仅仅是弗洛伊德分析的消极条件,这个条件是弗洛伊德与许多人、许多时代共有的。但是,他的前辈们对宗教起源的解释是不同的,例如,他们会从政治上解释、或者认为无知与恐惧一起导致了宗教。权且把心理学问题当成一个必要而合法的问题,那么,在宗教中首先吸引我们的就是敬畏现象。对于敬畏,我们最初就很熟悉,比如,我们从童年起就敬畏我们的

父母、我们的起源。我们暗自认为我们的起源比我们自己更伟大，这意味着我们有一种缺陷感。这种缺陷感是病理学意义上的吗？

> 我们竭尽全力所能作出的解释是艰难的、可怜的、拼凑的；与此相比，那些信徒们的教义是多么宽广、彻底而坚实啊！（页157；中译本页111）

看起来，所有严肃的人似乎都意识到他们的缺陷，并且对这种缺陷有一个认识、一种非病理学意义上的认识。无论如何，这都意味着对一些人或存在物的某种敬畏之情，这些人或存在物可能比我们自己更伟大。每一个严肃的人都意识到自己在理解上的缺陷，意识到这个事实——即这些缺陷部分地由于努力不够、由于罪过。绝大多数人都知道，有一些人比他们高，他们要仰望（或敬畏）——理性地。他们当然不必相信其他人所说的一切。他们有批判能力。但是，还有一种情况就是，有些人很有才智并且在其他方面也有判断力，而他们的仰望却不带任何批判的可能性，这似乎是一种决定性的情形。这种决定性的情形就是创始人—立法者。我们不知道远古时代最有才智的人脑袋里想的是什么，但是，有一种现象，我们还能略知一二，这就是所谓的古代法，人们认为它是不可改变的。这种不可改变的特性源于它的完美性——以及立法者的完美性。也就是说，这种特性源于某些不再被承认的东西。于是，我们就遇到一种无批判的敬畏现象。这种现象在犹太教中是出了名的，就像在其他法律系统中一样，只有通过法律假定等等程序才能改变法律。这些关于古代社会的讨论表面看来是非理性的，其中潜在的东西是什么呢？法律的改变意味着人类的改变，这就取消了所有法律的神圣性。法律的神圣性只有借助于法律的神圣起源才能被理解。这种观念的背后存在一种看法，即法律与秩序出现之前是一种混沌，它不仅是极度的不和谐，而且完全缺乏任何意义上的安全。秩序产生意义；秩序之外没有意义、只有混乱。因此，当固守法律。弗洛伊德把这种固守称为一种迷念。他表示，这种固守没有任何理性基础。但是，对一些人来说没有理性的行为对其他人而言

却可能是理性的。对一个现代共和国公民来说,把国会去年制定的法律当作某种不可改变的东西加以固守,这种行为可能是无理性的,尽管对宪法的固守可能会另当别论。

弗洛伊德的理性标准取自于现代人。他暗中用一种适用于现代人的理性标准来衡量古代人的行为。如果一个人遭遇海难时使尽全身力气紧紧抓住一个木板,或者,如果一个人疯狂地逃避一只老虎的追逐,我们决不会说这个人受到了迷惑。现在,让我们假定,我们疯狂地逃避的不是一只老虎,而是某种我们误认为是老虎的东西。这种误会并不必然是病理学上的。即便这种误会是由于对老虎的习惯性恐惧激起的,人们无疑还是会说,在他与老虎的交往中,甚至连夸张的警告也是被指示出来的。现在,让我们假定,古代人比现代人更无知,并且更难区别真正危险的东西和仅仅看起来危险的东西。他们可能合理地害怕那些我们合理地不害怕的东西。他们不由自主地考虑到整全。太阳是不是总是会升起?去年发生了闻所未闻的洪灾,下一年会不会接着发生一场更厉害的洪水?他们设想,他们所依靠的东西比他们自己更有力量、更伟大,并且,任何比他们伟大的东西必定在任何方面都比他们伟大。因此,他们倾向于相信,他们依靠着一个超人的力量,这个力量会思想、有意志,因此能知道他们的思想和行动。鉴于这些前提,他们的畏惧难道不是出于理性吗?并且,如果一个超人出现并且说,"如果你这么这么办,并且只有这么这么办,你就不会害怕啦",他们难道就不会理性地依靠那种行为方式而不带任何迷见吗?当一个人逃避老虎时,很少有人会说他带有迷见。甚至完全不同类型的民族都知道这种万物流转的感觉。如果我们不再把显见之物视为理所当然的,如果我们意识到显见之物的神秘特征,这时会发现,我们所谈的那些话题,柏拉图谈过多少次呢。弗洛伊德争辩说,古代立法者们所坚持的一切主张都已经从经验上被驳倒了。此话当真?让我们拣一个最简单的例子。害怕老虎的人是害怕被老虎吃掉。他害怕的是死亡。现在,创始人的许诺中的一部分可能就是:如果你按照他所指出的方式行动,并且只有那样做,那么,你死后就会有一个完美的受祝福的生活。这个主张有没有从经验上被驳倒呢?然而,弗洛伊德

并没有提及经验上的反对理由，而只谈到逻辑上的反对理由。宗教信念是大众的神经症，因为所有的逻辑论证仍然无力反驳这些荒谬的信念。我敢说，弗洛伊德预先假定了矛盾原则的有效性。但是，这种原则的核心是什么？我只找到以下答案：

> ……自我（Ego）通过观察、批评和抑制来反对自我的其他组成部分，并在自我中创立出一种标准。我们把这种新标准称为超我（Superego）。（页 149；中译本页 105）

自相矛盾表现出了各种可能性，现在，批评的标准就存在于所有这些可能性之中，因为“超我是父母的继承者与代表……它监督着个体幼年时期的行为；它永远行驶着自己的功能、一成不变”（页 149；中译本页 105）。[1] 既然我们不能假定所有的父母都没有自相矛盾，超我本身似乎就包含着自相矛盾。但最重要的是，这些逻辑上的反对理由是什么？这些内在于宗教主张中的大众的自相矛盾是什么？为了简化讨论，我只谈一谈自由主义宗教。不可否认的是，有一些人是信宗教的却不是正统的，否认这一点将是荒谬的。自由主义宗教在宗教传统的内核与外围之间作了一种区分。弗洛伊德暗中拒绝这种区分内核与外围的做法，却没有证明这种拒绝的正当性。他没有考虑这种可能性，即宗教信条可能是对一种基本经验的不充分的表达，并且这种基本经验有许许多多不同的层次。人们可以证明，基本经验的某些表达是自相矛盾的，甚或这种经验的某些形式本身就是自相矛盾的，尽管如此，他还是无法从根本上反驳这种经验本身，无法证明经验本身在其最高层次上也是自相矛盾的。弗洛伊德为什么会失败，原因很简单：他对自己正在讨论的经验--无所知。弗洛伊德从来没有经验过有些人称之为临在（Presence）或呼召（Call）的东西，因为，为了踢开、反对这种经验，他早已筑了一道墙、一道非常脆弱的墙。

---

① 施特劳斯的引用漏掉了“和教师”，这在弗洛伊德的原文中紧接着“父母的继承者和代表”。

让我们试着看看,这种基本经验是如何以一种前宗教甚或宗教的方式进入到弗洛伊德的工作视野里的。只有当我们确信绝对没有上帝存在时,关于宗教起源的心理学问题才会出现。如果有一个上帝存在,那么,就无需对人们关于上帝的经验作出心理学上的解释,这种解释是无关紧要的。一个人倘若仅仅是一个不可知论者而非无神论者,那么,他就不能排除这种可能性,即宗教的基础是上帝的临在与呼召。绝对没有上帝存在——这种确信将预先假定,在整全之中,绝对不可能有上帝的地盘;换言之,绝对没有任何神秘之物。对弗洛伊德来说,各种神秘之物只是尚未解决的各种问题而已。所有的问题在原则上都是可以解决的。因为,如果存在真正的神秘之物,宗教就可能是经验与表达这些神秘之物的一种方式,也许是唯一的方式。我必须纠正刚才的话。弗洛伊德的确还是承认神秘之物的。

> 我们清楚,这种天才说是无法令人理喻而且无法自圆其说的。因此,除非其他解决办法都不能凑效,我们不宜把它当做一种解答。(页 81;中译本页 55)

犹太人如何能够存活到今天,这个问题并不是那种已经证明可以轻易解决的问题。"然而,人们不能指望、也没有理由要求对这种谜一样的问题作出详尽彻底的回答"(页 176;中译本页 125)。[①] 也就是

---

① 关于施特劳斯论存在的"神秘",见《为什么我们仍是犹太人》(Why We Remain Jews),收于《犹太哲学与现代性危机:现代犹太思想散论》,前揭,页 328 - 329。关于追求唯一真理的重要性,见《进步抑或回归?》(Progress or Return?),同前,页 116 - 117;《哈西克〈哲学论文集〉序言》(Preface to Isaac Husik, *Philosophical Essays*),同前,页 254 - 279;《对好社会的几点观察》(Perspectives on the Good Society),同前,页 444。关于对现代"独断的无神论"的一个批判,见《政治哲学导言》(*An Introduction to Political Philosophy*, Detroit, Wayne State University Press, 1989),后记,页 148 - 49。弗洛伊德戏谑而自豪地将自己描绘成一个"不信神的犹太人",对此,普菲斯特(Oskar Pfister)从神学上作了一个简单的回应,他评论道:"为真理而生活的人活在上帝之中"。见《心理分析与信仰》(*Psychoanalyis and Faith, The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*, edited by Heinrich Meng and Ernst L. Freud, and translated by Eric Mosbacher, London, The Hogarth Press, 1963),页 64;施特劳斯无疑会对普菲斯特的回应

说,神秘之物基本上依然存在。但弗洛伊德并没有由此得出任何结论。他似乎生活在科学的无限进步的视野之中,而没有认识到,科学的无限进步恰恰意味着那些尚未解决的问题的永恒性,因为,那些尚未解决的问题若不是永恒的,进步就不会是无限的。但是,那些一直未获解决的问题是很难与神秘之物区别开来的。一般来说,对宗教起源的科学解释、并因此对宗教本身的科学解释并不能比科学本身更正确。如果科学的基本前提是假定的,那么,对宗教的任何科学解释即便摆脱了弗博士的解释的严重缺陷,也必然是假定的。弗洛伊德认为因果原则理所当然地是有效的。但是,这条原则的身份是什么?在弗洛伊德的人学学说基础上,这条原则的身份可能是什么?如果对宗教的科学解释必然是假定的,那么,另一种解释,即对宗教的一种宗教解释就不可能是荒谬的。我们必须再进一步。如果科学的基本前提不能被当作荒谬的东西加以否定,如果这些前提不具有这种特征,那么,这样的科学就是极端假定的。此外,科学没有能力证明科学是好的,因为科学不可能进行价值判断。这么一来,科学本身就是基于一种非理性的选择。但我们不会因此得出结论说,那些完全献身于科学的人受到了神经症冲动的驱使,更不用说那些完全献身于其几乎可以说是浅薄的理论的人了。相反,我们会说,如果他们的前提是正确的,人就必须在科学与非科学之间——例如在科学与宗教之间——作出非理性的选择,除此之外别无选择,除非他想做一个无所谓的思想流浪汉或赚钱家。这种被迫性的选择大概是最基本的现象,我们无法进一步探究其背后的东西,也不可能借助于科学来解释这种现象,因为,任何科学解释都已经预先假定了对科学的无根基的选择。

弗洛伊德的书完全缺乏一种哲学上的基础。我所谓的一种哲学上的基础,也是指对哲学本身的一种反思,或者也是一种对人的理解——借助于哲学之光,把人理解为一种悬而未决的人类可能性,这

(接上页)抱有适当的同情。出于一个相反的意图,尼采也据斥现代科学家们连同现代"自由精神"所假想的无神论,这正是因为他们两个人都仍然"信仰"唯一真理。见《道德的谱系》(*On the Genealogy of Morals*, translated by Walter Kaufmann, New York, Vintage, 1969),第三篇论文,第24-25节,页148-56。

种可能性不是派生的,而属于人之为人本身。作为结语,我将对弗洛伊德的一个随意的评论作一个评论。在谈到基督教的起源时,弗洛伊德说:

> 在这里,我们也能找到关于戏剧英雄的"悲剧性罪恶"的真实材料,这种罪恶很难用其他方法来加以证明。我们也很难怀疑,古希腊悲剧中的英雄和合唱队就代表着这同一位造反英雄和兄弟部落……[页111;中译本页77]

这句话的含义是——不可能有悲剧冲突。例如,一个人对城邦的忠诚和对自己信念的忠诚之间的冲突就不可能是一种悲剧冲突。在一个大型的机器中,所有人都能成为功能良好的齿轮。有一个人早已极端地、令人难忘地提出了这种观点,据说,弗洛伊德就曾从这个人那里学到了某些东西,这个人就是——尼采。我给大家读一读《查拉图斯特拉如是说》中关于末人的几段话。

> "什么是爱?什么是创造?什么是渴望?什么是星球?"末人如是问,眨巴着眼。
>
> 大地变小了,末人在上面跳跃,他把一切都弄小了。他的种像跳蚤一样,不会根绝;末人活得最长。
>
> "我们已经发明了幸福。"末人们说,眨巴着眼。他们已经离开了难以生活的地方,因为人们需要温暖。人们还爱着邻人,并在邻人身上摩擦着,因为人们需要温暖。
>
> 生病和怀疑对他们来说是罪恶的:人们小心翼翼地前进。傻瓜!还绊倒在石头和人类身上!偶尔来一点点毒药:这有助于安逸的梦。最后,多来一点毒药,为了一个安逸的死。
>
> 人们还在工作,因为工作是娱乐的一种方式。但人们很小心,惟恐娱乐太有害。人们不再变得贫穷或者富有:二者都过于操心。谁还想去统治?谁服从?二者都过于操心。
>
> 没有牧人、只有畜群!人人想要相同的东西,人人都是相同

的东西:谁若感觉不同,谁就自觉点儿,去进疯人院。

"从前,全世界都疯了。"最精致的人们说,并眨巴着眼。

人们很聪明,知道曾经发生的一切:所以嘲笑个没完。人们还在争吵,但不一会儿,他们就和好了——否则会败坏肠胃。

人们白天有白天的欢乐、夜里有夜里的欢乐:但人们重视健康。

"我们已经发明了幸福。"末人们说,并眨巴着眼。[1]

---

[1] "查拉图斯特拉的开场白",见《查拉图斯特拉如是说》(*Thus Spoke Zarathustra*, translated by Walter Kaufmann, in *The Portable Nietzsche*, New York 1954),页 129-30;【译注】中译文可参见黄明嘉译本(漓江出版社,2000 年),页 10。

附录

弗洛伊德:"一个幻觉的未来"

施特劳斯(Leo Strauss) 著
王今一 译 李致远 校

【编者按】本文是施特劳斯在大学生时代写的一篇文章,原刊 *Der jüdische Student*(《犹太学生》,25,no.4,August 1928),页 16-22,今收入 Heinrich Meier 编的施特劳斯文集和 Michael Zank 编译的《施特劳斯早期文稿》(Leo Strauss: The Early Writings 1921-1932, State University of New York Press, 2002),页 202-211。这里译出此文,有助于了解施特劳斯思想的形成——当时的施特劳斯被看做犹太学生社团"萨若尼亚(Saronia)"的成员。1928 年 10 月份的《犹太学生》刊登了一篇批评施特劳斯的"犹太复国主义的无神论意识形态"的文章(*Zur atheistischen Ideologie des Zionismus*, *Der jüdische Student*, 25, nos. 6/7 [October 1928]:8-13)。文章作者约瑟夫(Max Joseph)随后在 12 月份的《犹太学生》上发表了他自己对弗洛伊德的看法("宗教果真是幻觉吗?"见 *Der jüdische Student*, 25, no. 8 [December 1928]:6-17)。

译文据英译文译出,除特别注明外,注释均为英译者所加。

下述评论是一个号召,它打算在某一方向上推进犹太复国主义者的意识形态,在这一方向上,犹太复国主义者的意识形态还不曾得到

普遍的展开。这些评论依据弗洛伊德一年前发表的《一个幻觉的未来》。[1] 这样做既不是要冒用一位欧洲知名人士的权威（在这一领域中不存在权威），也不是因为只有借助于弗洛伊德，人们才能认识到我这些评论的意涵。这样做仅仅是因为弗氏的表述方式清晰而简洁（这在德国已不多见），有助于防止人们在根本问题之外绕圈圈。当然，对那些习惯于不同表述方式的读者来说，这种清晰与简洁也是一个巨大的危险：它们会愚弄这些读者，从而使其忽略弗氏阐释的实质内容，包括那些有问题的内容。而有些读者则只熟悉德国大学中处理宗教问题的习惯方式，他们又会轻易将我们提到的作品视为肤浅之作，不屑一顾。任何人只要满足于这两种批评眼光，就不可能理解是什么问题在导引着弗洛伊德。

政治犹太复国主义（Political Zionism）一再把自身刻画为这样一种意愿：决意使犹太民族的生存正常化，使犹太民族正常化。然而，这种自我定义使它面临一个严重的误解，即正常化的意愿是政治犹太复国主义的首要词汇；而对政治犹太复国主义的最有力批判正是基于这种误解。实际上，犹太复国主义者的正常化意愿即反对犹太流亡（galut，exile），其前提是确信"宗教的力量已经崩溃"。[2] 因为许多犹太人个体已经实现了与宗教的断然决裂，而且正是因为这一原因，这

---

① 弗洛伊德，《一个幻觉的未来》（*Die Zukunft einer Illusion*，Leipzig，Wien，and Zürich，Internationaler Psychoanalytischer Verlag，1927），后见于《弗洛伊德全集》，卷 11：1923 – 1928 年的著作（*Gesammelte Schriften*，*vol.* 11；*Schriften aus den Jahren* 1923 *bis* 1928；*Vermischte Schriften*，Leipzig，Wien，and Zürich，Internationaler Psychoanalytischer Verlag，1928），页 411 – 66。英文版见《弗洛伊德心理分析著作全集标准本》（*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*，trans. James Strachey and Anna Freud，London，Hogarth Press，1961），卷 21，页 5 – 56。这篇论文是《文明及其不满》（*Civilization and Its Discontents*，1930）的前奏。【校注】《一个幻觉的未来》中译文参见弗洛伊德，《论文明》，何桂全等译，北京：国际文化出版公司，2000，页 1 – 57。文中所引弗氏语参考了徐洋的译文，略有改动。

② 见 Klatzkin，《危机与决策》，页 57。Jacob Klatzkin（1882 – 1948）曾从父亲伊利亚·克拉兹肯（Elijah Klatzkin）学习希伯来犹太教，后在马堡师从科亨（Hermann Cohen）学习哲学（1912 在伯尔尼获博士学位）。克拉兹肯是一位支持犹太复国运动的出版家，和古德曼（Nahum Goldmann）一起创办了德语的《犹太文物大百科》（*Encyclopedia Judaica*），也是尝试首部希伯来文版的犹太大百科全书的发起人之一。他的哲学生机论使他疏远了科亨（见克拉兹

些个体有可能代表他们的民族提出这一问题,即犹太民族从此以后将如何生存。[①]他们倒不是要把正常化作为偶像顶礼膜拜;恰恰相反,他们不再寻思任何理由来解释正常化的缺失(Nichtnormalität)。而具有决定意义的是:在无神论时代,犹太民族的生存不能再基于上帝了,而只能基于犹太民族自身,基于它的劳作、它的土地和它的国家。更何况,在一个民族与传统决裂之前,这个民族中的许多个体就早已跟传统发生了决裂;认识到文明的促狭和贫瘠是坦诚的(redlich),这总好过无神论者以谎言为代价所吹嘘的文明的宽宏和丰饶。[②]

文化犹太复国主义(Cultural Zionism)从一开始就把犹太教理解为犹太民族精神的产物,调和了政治犹太复国主义与传统,因而具有一种暧昧不明的优点。下面一个流行的观念:先知们展示了最完美的道德,并且提出了这种要求;这种道德、这种悲苦,正是犹太人之为犹太人的本质特征;在以色列的土地(Erets Yisrael)上,传统的"诸形式"消亡之后,没有什么东西可以阻止同一个精神为自己创造出新的"诸形式"。然而,先知们求助于上帝——上帝告诉先知们要对人们说什么,而不是求助于犹太民族的精神。当然,先知们并非一字不漏地引述上

(接上页)肯在《科亨》中的评述性导言,第二版,柏林:犹太出版社,1921)。克拉兹肯也是一位著名的希伯来文评论家和翻译家;对他来说,犹太民族的未来依靠土地和语言而非精巧的智力或精神文化。施特劳斯援引的著作《犹太教的危机与决策》(*Krisis und Entscheidung im Judentum*,1921)是《现代犹太教问题》(*Probleme des modernen Judentums*,Berlin,Jüdischer Verlag,1918)的第二版。

① 作为最为迫切和无可避免的问题,某些个体为了他们的民族而提出的问题"人们此后如何生活"预示了对同一个问题的更为普遍的阐述,并为这一普遍阐述提供了基础,这同一个问题就是我们在讲稿"当前的宗教境况"(1930)中发现的"我们将如何生活?"(pous bioteon)的问题。施特劳斯以一种普遍的形式重新阐述这一问题,这标志着施特劳斯开始把他所理解的犹太复国主义的基本问题转化成普遍意义上的哲学基本问题。

② 在1920年代生机论的喧嚣中谈论文明的"狭隘"(Enge)与"贫瘠"(Kargheit),即便并非异常,也是颇具讽刺意味的。"狭隘"与"贫瘠"这些特点通常与犹太复国主义所力图克服的犹太人的流亡生存联系在一起。对无神论的涉及引出了下一段落。在早期著作中,施特劳斯与"无神论神学"(1914)一文的作者罗森茨维格(Rosenzweig)一样,经常批评布伯(Buber)的文化犹太复国主义,认为它是一种不诚实的(unredlich)无神论神学形式。用逻辑术语——这也是施特劳斯早期著作中论述的典型特征——来说,施特劳斯的兴趣是在不同的世界观基础上建立根本对立的前提,由于世界观的不同,任何"调和"、"综合"或"消弥"这些对立前提的简单尝试都变得不可能。

帝的话。无神论者完全有权利、甚至有义务把"上帝的话"解释成"那些聆听上帝者"(Gebild des Herzens der "Hörenden")的心灵的创作,或者解释为犹太民族精神的产物。但是,无神论者要有自知之明,他对一些话语作了如此这般的解释,要知道,那些话语与他的这些解释并不是一回事;除非无神论者想浑水摸鱼,否则就必须意识到他的解释否定了律法和先知的原初意义;他必须明确地、毫不含糊地做出这种否定。无神论者一旦认识到自己所否定的是什么,亦即,无神论者一旦认识到自己所否定的就是上帝,就会彻底丧失对文化犹太复国主义所宣扬的文化的兴趣;然后,他会认识到,在上帝被否定之后所剩下的"启示伦理"是多么贫乏的一个抽象。[1] 在信仰与不信仰之间,横亘着一条巨大的鸿沟,与此相比,激进的社会主义精神(一些人相信他们在《圣经》中发现了这一点)和激进的反社会主义精神之间的差异甚微,二者只是二种不信仰之间的细微分歧。政治犹太复国主义与非犹太的环境及反犹太复国的环境发生了争论,在这种争论中,政治犹太复国主义一直激烈地抵制非决断(indecisiveness)精神,[2]尤其是"蓄意"的非决断("deliberate" indecisiveness)精神,[3]它自称"对生命的虔

① 这样的段落很容易让人误以为作者认可东正教的信仰。然而,施特劳斯并没有构建任何通往这种认可的道路。相反,在这儿还有其他地方,他所谈论的是文化犹太复国主义的不可辩护性,或至少是其思想的贫乏。施特劳斯把文化犹太复国主义看做是一种"无神论神学"形式(一种无法辩护的、自我矛盾的态度)。由此,他获得了一个诚实的认识,即传统世界美丽而丰饶,与此相比,现代无神论则相当贫乏,但传统世界被现代无神论不可避免地——对施特劳斯来说——摧毁了。在对文化犹太复国主义的批判中展示的这种英勇姿态——即凝视着爱人敞开的墓穴——具有一种存在主义色彩(古特曼[Julis Guttmann]在其关于《哲学与律法》的评论文章中也注意到了这一点;参见其引言)。然而,重要的是,在哲学真理领域里不可调和的对立往往与政治领域里不可调和的对立密切相关。更准确地说,把表面上相似的、实际上可以相互融合的不同政治选择归溯于不可调和的哲学前提,这是为了向年轻一代的犹太复国主义者表明,只有一种政治选择可以号称是绝对"诚实的"。

② 这个词字面意思是"双腿蹒跚"(auf beiden Seiten hinken)。这个习语源自路德的《圣经》译本,出自《列王记上》第十八章二十一节中以利亚在卡梅尔山上的讲话。路德翻译作"双腿蹒跚多久?"(Wie lange wollt ihr auf beiden Seiten hinken?),而詹姆斯(King James)版本译作"在两种意见之间踌躇多久?"(How long halt ye between two opinions?)。

③ 这个词是"双腿蹒跚"形象的延伸,字面意思是"理解的"蹒跚("verstehendes" hinken),即一种理解上或认识上的蹒跚或摇摆不定。

诚"(Lebensfrömmigkeit);因此,政治犹太复国主义(也)必须明确而决然地放弃被文化犹太复国主义所骗取的头衔。

赫茨尔(Herzl)的犹太复国主义在其《新故土》(*Altneuland*)一书中有最明确表达,①倘若赫茨尔的犹太复国主义是不充分的,那么,文化犹太复国主义就有一个很容易维护的立场。谁肯定犹太民族,谁就必然肯定犹太民族的精神,因而也必然肯定这种精神得以体现其中的文化,这种说法有几分说服力。一些人从肯定民族文化进而肯定该民族的律法传统;在这些人当中,当然也有少数几个人并没有充分认识到这种律法宣称是神圣的律令。相信律法是神圣律令的人会从他们的角度廓清道路。人们常说,犹太教号召的不是信仰而是行动,即律法的实现,这话我们已经听得太多了。然而,信仰者正当地要求的事情,不信仰者根本就不会去做。因为,信仰者所赞美的那种出自行动的聆听和皈依,②对不信仰者来说,只是一种朝向信仰的滑坡、一种意识的麻木、一种自我欺骗。没有人会为了他的国家而信仰上帝;没有人会出于国家的原因而贯彻律法。更糟糕的是,直至今天还有些笨伯固执于这一想法,因此也还得有人为批评这种不知所谓的理路而浪费笔墨。但是,一个人能自始至终坚持肯定民族文化吗?文化犹太复国主义引出了一个难题,这个难题是由于并且经由律法提出来的,然后,文化犹太复国主义又屈服于这一难题,不是屈从于绝对的信仰,就是屈从于绝对的不信仰。③

---

① Theodor Herzl(1860-1904)于1902年出版的犹太复国主义小说(参见英文版《新故土》,trans. Paula Arnold, Haifa: Haifa Publishing Co., 1960),描写的是巴勒斯坦的新犹太社会的生活。小说强调了雄心勃勃的科技方案,展示了乌托邦式的宽容与和谐的社会景象,很像凡尔纳的科幻小说。但是,小说的题辞"如果你想要,就没有什么实现不了的(Wenn Ihr wollt, so ist kein Märchen)"有力地强调了这种社会景象的可行性,以至于这句话成了整个犹太复国主义运动的格言。赫茨尔在描写犹太社会时完全没有关注犹太语言、文学或宗教,这成为文化犹太复国主义批评的靶子。

② 参见《出埃及记》第二十四章第七节,传统的犹太译法是:"我们当做,我们当聆听"。

③ 和前面援引的克拉兹肯一样,施特劳斯对文化犹太复国主义[尤其是阿哈德·哈姆(Ahad Ha'am)的文化犹太复国主义]所拥护的唯灵论(spiritualism)持批评态度。

政治犹太复国主义希望以激进的方式为自己找到一个根基,它必定基于不信仰。政治犹太复国主义与其激进的反对者之间的争论必定只能以信仰与不信仰之间的斗争形式而展开。这种斗争古已有之;它是"整个世界历史和人类历史的永恒而唯一的主题"。[①] 这种斗争在文化和体验哲学(Kultur - und Erlebnisphilosophie)[②]的时代曾经几乎消亡,但在前面提及的著作中,弗洛伊德重新拾起这一段公案。让我们来看看弗洛伊德的所想所获。

弗洛伊德所能取得的最大收获大概就是他对宗教观念的反驳。首先,这种反驳看起来是可信的:毕竟,根据《列王记上》的记载,以利亚(Elijah)凭实验向人们证实了巴力(Baal)与耶和华相比是无力的。[③]

> 当圣·鲍尼法斯(St. Bonifacius)砍断了撒克逊人所敬拜的神树时,旁观者以为,由于犯下渎圣罪,某种可怕的事情将随之降临。但可怕的事情并没有发生,于是撒克逊人接受了洗礼。(页65;中译本页39)

---

① 歌德(Johann Wolfgang Goethe)在《东西合集》中说:

> 世界历史和人类历史的真正的、唯一的且最深刻的主题仍然是信仰和不信仰之间的冲突,所有其他主题都从属于这一主题。所有由信仰——无论以何种方式——主宰的时代对当时和后来的人们来说都是灿烂的、振奋的和富饶的。相反,所有由不信仰——无论以何种面目出现——取得可怜胜利的时代,即便它们可能炫耀一时,终究会在后代的视野中烟消云散,因为没有人乐意为贫瘠的学问而忙碌。

参见施特劳斯《迫害与写作艺术》(The Free Press,1952),页107注35。感谢格林查明了这段引文的出处。

② "文化哲学"(Kulturphilosophie)可能指那些学院哲学。在年轻一代人的眼中,学院哲学与Wilhelm的中产阶级文化密切相联(参看海德格尔于1929年在达沃斯学生大会上对新康德主义的判定)。"体验哲学"(Erlebnisphilosophie)让人想起西美尔(Georg Simmel,1858-1918)及其学生、著名犹太复国主义者马丁·布伯(Matin Buber)。参看Paul Mendes-Flohr,《从神秘主义到对话:布伯依靠"你与我"的精神发展》(*Von der Mystik zum Dialog: Bubers geistige Entwicklung bis hin zu "Ich und Du"*,Königstein Ts.,Jüdischer Verlag,1979)。

③ 见《列王记上》第十八章。

萧伯纳(George Bernard Shaw)偶尔做了这样一个实验:他把一块手表放在面前的桌子上,然后说,如果上帝存在,如果上帝反对无神论,就请上帝在五分钟之内往这间屋子里射进一道闪电;然而没有闪电。这个实验不是非常令人信服;毕竟,上帝仍然可能存在,而且他具有足够的幽默感,他让人们以自己的方式追求福乐,并且,他不是从牧师和检察官的角度来理解人们的"亵渎言行"。如果上帝的想法不是人的想法,人的方式也不是上帝的方式,那么上帝的想法和方式就不能通过实验体加以控制;而且,一切直接以科学手段去证明上帝不存在的努力都有着根本的缺陷。

对这种不可能性的洞见是弗洛伊德批判的前提。"至于其中大多数观点(宗教教义)的现实价值(Realitätswert),我们无法评判;正如它们不能被证明,它们也不能被驳倒"(页50;中译本页30)。科学知识的领域非常有限,科学无法驳倒宗教。然而,这是否意味着科学不是也不能是宗教的裁判者?决不。对宗教的批判尽管不能动摇宗教教义,却必定会动摇对这些教义的证明。

宗教如何可能证明自己的教义?直到几个世纪之前,所有的物理学家还一致认为,物理学能够并且[事实上]也已经证明了上帝的存在。然而,由于最近几个世纪的发展,这种上帝存在的证明,连同所有其他证明,也已经失去了根基。上帝存在这一断言也许仍然不能驳倒:不过,至于说它的科学价值,它仅仅是众多假设中的一个,除此什么也不是。

证明宗教教义的第二种可能性仰赖于《圣经》和传统的权威。即便这种可能性也已经成为不可能了。若论证说,一条教义之所以是真理是因为这条教义的真理在《圣经》中也能找到、或者被保持于传统之中,这论证纯属无稽之谈。与此相关的经典例子是奇迹。为什么从圣经的角度不能证实奇迹的存在,原因在于无法保证奇迹的记述者或知情者做过足够精确的观察和足够严密的分析。"我们或多或少地知道,宗教教义是在什么时代、由什么人创造的"(页52;中译本页31)。宗教观念产生于一个科学文化还很有限的时代(页41、53);科学的头脑意识到,事实上,它的思想比前科学的人类思想更严谨有序。

证明宗教教义的最后一个可能性是信仰者当下的实际体验。这种宗教教义的证明方式与当前的主导精神即实证(positiv)精神最为契合;因此,它也是唯一一种重要的且有必要讨论的证明方式。[①] 对宗教的实证证明原则上排除一切外在证明或中介证明,无论它是通过物理学,还是通过《圣经》和传统;它只依赖于信仰者所看到和所体验到的东西。因此,不信仰者看起来别无选择,只能承认:我没有看到和体验到任何你(信仰者)所看到和体验到的东西;因此,我必须力图在我自己体验的基础上与你相处;你不能指望我信赖你声称看到和体验到的东西。

> 如果一个人已经从一种深深打动他的迷醉状态中获得了对宗教教义之真实性的坚不可摧的信念,那么这对其他人有什么意义呢?(页44;中译本页26)

不过是增加困难而已。不信仰者如果断言他没有看到或体验到信仰者所宣称看到和体验到的任何东西,这时,他难道不是在承认自己缺少一个器官、自己瞎了眼吗?这种指责却不能反过来针对信仰者:因为信仰者不仅看见了不信仰者看见的所有东西,而且看见的更多。人们通常往往以为看得见的人比看不见的人正确,见得多的人比见得少的人正确,不是吗?不过,事实上还有一种关于巫婆、幽灵和魔鬼的体验,这又削弱了那种对体验的倚重。当然,回想起伊凡·卡拉马佐夫关于魔鬼的体验,人们会说,与最值得赞叹的科学所能够告诉他的东西相比,伊万的体验告诉他的东西要无比重要、无比深刻得多;对内在世界的这种评估是无可厚非的。但是,一旦考量真理,重要性和深刻度成了糟糕的标准。如果上帝不存在,最重要和最深刻的宗教宣言也会失去力量。信仰者一口咬定他们已经体验到了上帝的存在,他们已经遇到了上帝;而不信仰者不仅断言他们没有这种体验,甚至

---

① 关于"实证精神",参看施特劳斯的《斯宾诺莎的宗教批判》(*Spinoza's Critique of Religion*, New York 1960),页180。

怀疑信仰者的体验。不信仰者怎么可能去证实他们本身没有体验过的事情?信仰者的体验反映在各种见证声明中;这些声明本身是可以确定的;不同的声明之间是可以比较的;不同时代的信仰者对这些声明做过比较研究,这种研究教导我们,信仰有一个历史,而且信仰在一个基本方面发生了转变:“在这些功能(宗教观念)的内部,重点在逐渐转移”。重点从自然转向了人;“道德变成了它的实际主导领域”(页26;中译本页14-15)。对前几代人来说,上帝战胜自然的威力体现在奇迹里;人们对待奇迹的态度发生了改变,这一改变是一个征候,表明在信仰核心中发生了改变。一些信仰者已经注意到,[①]早在《圣经》中,重点就已经不在于奇迹的事实,而在于对奇迹的期盼:一个人信靠上帝并非体现在他确定一个奇迹已经发生、或者他听到别人的报道而相信奇迹已经发生,而体现在他对未来奇迹的忠诚期望。上述评论只说对了一半;它忽略了下述事实,即根据《圣经》的意思,奇迹已经发生了,这一点也非常重要;在这种“也非常重要”与(对圣经奇迹真实性)变得漠然[②]二者之间还有很大的距离。毫不夸张地说,在今天的信仰者中,很少有人会把《圣经》的奇迹看作事实。这种拒斥意味着什么?上帝对自然的威力已经失去了公信力:上帝存在(Gottesbehauptung)这一主张仅仅对内在世界、对心灵世界还是真实的。如果事实果真如此,那么,我们就必须申明:《圣经》中的上帝,那位创造了天地的上帝,他不但像导引河流一样导引人类的心灵,而且以造物主的自由支配自然事件,然而,就是这位上帝已经不再被人信仰了。面对如此巨变的上帝信仰,我们会做何感想呢?

> 一旦涉及宗教问题,对于种种不诚之举和思想上的不端行为,人们总会有犯罪感。哲学家们肆意扩展语词的意思,直到那些词语的原初意思丧失殆尽为止。他们赋予那些自己杜撰的面

① 这里提及的应该是罗森茨维格的《救赎之星》(*The Star of Redemption*, trans. William W. Hallo, University of Notre Dame Press, 1985),页93-111:“论奇迹体验的可能性”。

② 这句话的思想随后会解释到。

> 目不清的抽象物以"上帝"之名，这样，他们就向整个世界摆出自然神论者、上帝的信仰者的姿态，他们甚至可以自我夸耀已经认识到一个更崇高、更纯粹的上帝概念，尽管他们的上帝只不过是一个不实(wesenlos)的影子，而再也不是宗教教义上所说的强大的人格了。(页51；中译本页31)

弗洛伊德明确声明(页59；中译本页37)他的宗教批判独立于他所创建的精神分析学。不过，一旦宗教变得不值得信仰，对宗教的心理学分析实际上就只能作为一项使命才可理解；因而，人们有必要解释宗教，有必要问一问为什么人类要发明一个上帝并依靠一个上帝。在此，我们不必纠缠于弗洛伊德对宗教的解释，这种解释我们可以顺便在无神论的基础上予以彻底的反驳；对我们来说重要的是何种意向在引导弗氏作出这种解释。人类的痛苦是一个事实，人类遭受着命运的威胁，所谓的命运就是他无法战胜的自然和其他人，面对命运的种种危险，人类是无助的；不仅他的生存受到威胁，最重要的是他的自我意识(Selbstgefühl)也受到了严重威胁；他是悲惨的，他也感觉到自己是悲惨的，由此出发，弗洛伊德展开论述。这样，宗教就"源于人类使其无助变得可以忍受的需要"(页27；中译本页15)。弗洛伊德尖锐地反对下述观点，这种观点认为

> "人类在整个宇宙面前的渺小感和无力感"可称为宗教性的："尽管构成宗教性本质的不是这种感觉……；而只是这种感觉的下一步，即为了力图救治这种感觉而做出的反应"。(页52；中译本页31)

宗教是一个幻觉。但这并不直接表明宗教教义是一系列错误；有些幻觉也能变成真理。但是，根据宗教的主张，人的处境实际上正是人必定会希冀的那样——正是这一点使下述主张变得可疑：

> 我们会告诉自己，如果真有一位创造了世界的上帝，有一位

> 仁慈的眷顾者,如果宇宙里真有道德秩序,真有来世,那该多好啊;但是事实很显然,所有这一切恰恰都是我们必定会希冀的东西。(页53;中译本页31)

宗教提供了慰藉与帮助,这一事实已变成拒绝宗教的决定性理由。我们非常需要慰藉:这一点就足以反驳这一观点,即认为宗教是一种迷惑我们真实处境的幻觉。一个人若要对这种宗教批判作出恰当的评价,就必须对前些世纪所构造的宗教批判的结构了然于胸。[①]人们确信克服了宗教就会迎来幸福时代和人间天堂的曙光,这种信心承受了、甚至扫除了以前的宗教批判;无论如何,这种批判希望从宗教的消亡中获得好处(versprach sich etwas)。除了对人的真实处境的洞见之外,弗洛伊德没有许诺(verspricht)任何东西。

因此,这就是信仰与不信仰之间的斗争状况。若无信仰作为前提,从尘世向上帝的攀升就是不可能的,这一点在很久以前就已然确定无疑;而如今,除非已经预设了上帝,否则,对人及人类痛苦状况的的启蒙就不能导向上帝,这一点也是确定无疑的。信仰的痛苦不是反对信仰的理由,这一点在很久以前就已然确定无疑;现在,不信仰者已经足够成熟,他们已经达到这样的洞见,即人类由于不信仰已经被抛进几乎绝望的境地,但这种绝望境况也决不能证明信仰。当人的绝望、无望和无助,当"失去上帝的人的悲苦",当没有上帝的生活的不安、骚乱、陈腐和肤浅不再是反对不信仰的理由时;当真理和深度也有可能对立时;当幻觉也有可能具备深度时,人们会得到更多。

由此([视角),我们必须提出一些问题,这些问题正是弗氏批判所遗留下来且悬而未决的问题。信仰的意义——如弗洛伊德所假定

---

① 接下来的论述参看《论斯宾诺莎及其先驱们的圣经学》(On the Bible Science of Spinoza and His Precursors, 1926)和专著《斯宾诺莎的宗教批判》(Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch Politischem Traktat),在写这篇关于弗洛伊德的论文的同时,施特劳斯完成了这篇专著。这部专著于1930年在柏林科学院出版社出版,列为犹太研究学院哲学出版物系列的第二卷。英译本见《斯宾诺莎的宗教批判》(*Spinoza's Critique of Religion*,前揭)。

的——是否在于提供慰藉和帮助,是否在于赋予生活以意义、安宁和深度?[①] 信仰者希望从危险中被拯救出来,这种危险远远大于不信仰者所能了解的所有危险,因此,信仰带给信仰者的失望正好相当于、甚至多于慰藉和帮助,这难道不也是事实么?信仰者之所以信仰,是因为没有上帝的生活——如果不信仰的话——对他来说显得无望、陈腐和浅薄吗?或者勿宁说,正因为他信仰,他才认识到没有上帝的生活缺乏慰藉、希望、新意和深度吗?换句话说,弗洛伊德所看到并展示的人类悲苦是不是信仰者所认为的那种"悲苦"呢?以这种方式发问意味着我们明白,真正的问题只能开始于弗洛伊德的批判之后。但是——近来,人们在摈弃或者重新解释(二者并无不同)关于创造、奇迹和上帝的超自然力量等主张,这绝非偶然,鉴于此——弗洛伊德的批判对于真正的问题来说仍然至关重要。

---

① 弗洛伊德认为不信仰比虚幻的信仰更合理。作为政治犹太复国主义者,施特劳斯认为政治犹太复国主义可以从弗氏的这一主张中获益良多;而作为宗教哲学家,施特劳斯认为弗氏的信仰概念十分狭隘,它仅仅基于新教的信仰定义。弗氏的信仰概念体现在《一个幻觉的未来》第21页,施特劳斯在援引弗氏的《一个幻觉的未来》第52页时评论道:"有人把'人类在整个宇宙面前的渺小感和无力感'看作是宗教性的,弗洛伊德坚决反对这一观点"(见本文第11节)。尽管弗洛伊德否认这种"对宇宙的依赖感"具有宗教体验的性质,但他的宗教概念仍然以施莱尔马赫(Schleiermacher)的立场为出发点来定义他的宗教幻觉。相反,施特劳斯则认为,先知的一神论是一种高度理性与高度神秘的综合体,如他在〈论与欧洲科学的争论〉(*On the Argument with European Science*,1924。这篇文章把奥托对《圣经》的批评性鉴赏和科亨对启示宗教的特点概括结合在一起)中所述:

> 事实上,人们之所以激烈地排斥先知"宗教",不是因为它"神秘",而恰恰是因为它不神秘、太不神秘了,这就是圣经预言出现其中的那种环境的特征。这种对不神秘的排斥的结果就是先知们的"理性主义"。

政治家摩西*

格莱舍尔(Jules Gleicher) 著
李致远 译

摩西之道作为有益学识的来源,广受称赞,引人注目而风格各异的社会思想家如马基雅维里(Niccolò Machiavelli)、弗洛伊德(Sigmund Freud)和布伯(Martin Buber);学院式政治学家如瓦尔策(Michael Walzer)、阿纳斯塔普罗(George Anastaplo)和威尔达夫斯基(Aaron Wildavsky);《圣经》注疏家如撒那(Nahum Sarna)、迈尔斯(Jack Miles)和维塞尔(Elie Wiesel)等等都对摩西深感兴趣。① 本项研究也是这一

---

* 【译按】经授权译自《解释》(*Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, Winter 1999, Vol. 26, No. 2)。原题为"Moses *Politikos*"。

① Niccolò Machiavelli,《君主论》(*The Prince*),第六章;Sigmund Freud,《摩西与一神教》(*Moses and Mono-theism*,New York,1939);Martin Buber,《摩西,启示与圣约》(*Moses,The Revelation and the Covenant*,New York,[1946] 1958);Michael Walzer,《出埃及与革命》(*Exodus and Revolution*,New York,1985);George Anastaplo,《律法文学和圣经:探解》(Law & Literature and the Bible:Explorations),见 *Oklahoma City Uni- versity Law Review*,Fall 1998,23,no. 3;Aaron Wildavsky,《养父:摩西作为政治领袖》(*The Nursing Father:Moses as a Political Leader*,University,1984);Nahum Sarna,《探解出埃及记:圣经以色列的遗产》(*Exploring Exodus:The Heritage of Biblical Israel*,New York,1986);Jack Miles,《上帝自传》(*God:A Biography*,New York,1995);Elie Wiesel,《上帝的使者:圣经人物与传说》(*Messengers of God:Biblical Portraits and Legends*,New York,1976)。

课业的继续。虽然我们已经不加考察地接受了摩西书有许多作者这一圣经学假定，我们还是得附加一个条件：即无论《托拉》（Torah）各部分的起源如何，在某种程度上，它被汇编（或用正式的行话说，"编拟"）成一个多多少少连贯一致的整体；对我们而言，它是一本书而非剪贴簿。[1] 它告诉我们的任何一个故事，尽管片片断断，极为零散，在阅读时，我们都应该注意发现其可能一致的地方。为此，让我们检查一下摩西生平及其著作中的一些更有趣之处吧。

一

耶和华最初为什么拣选摩西做他的代理人？或者，更客气地说（因为上帝当然可以拣选任何人，只要他愿意），摩西给我们展示了什么样的品质，使他显得值得拣选？

在某些方面，摩西是最不可靠的候选人。首先，他的利未血统谈不上受人尊敬。利未（Levi）和西缅（Simeon）因示剑（Shechem）之故而悍然发动大屠杀，为此卤莽行动，族长雅各（Jacob）在给儿子们的临终遗言——根本不能说是祝福——中训斥了他们俩（创 34:25－30;49:5－7）。[2] 随后，西缅的后裔就为异族所化，若非摩西复兴了利未族，我们能设想他们将逃不掉同样的命运。其次，摩西领受神召时已经垂垂老矣（出 7:7），他业已把前八十年时光抛掷在一个又一个非希伯来人的差事上，先是当埃及王子，后来又成了米甸人的羊倌儿。可以想象，他蛮不情愿再改变职业。最初遇见耶和华时，摩西先后五次抗拒上帝指派的任务，声明自己口拙舌笨并且空手无凭，如此一而再再而三地表示抗议，直至惹怒了上帝（出 3:11，13;4:1，10，13－14）。即使如

---

① "Torah"指希伯来《圣经》的前五书：《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》、《申命记》，即所谓"五经者"或"律法书"。

② 一般而言，《圣经》引文和相关章节依据《塔纳克－圣经》（*Tanakh: The Holy Scriptures: The New JPS Translation According to the Traditional Hebrew Text*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1988）。但有时，为更适当中肯起见，亦采用其他译本或笔者自译。所有希伯来术语的音译皆笔者所为。

此,摩西还要进一步确信早先寻索他命的人已经死了;他携眷带口,可能也是缓兵之计,以便推托使命;而与法老的首次见面是一场灾难,终于使他深陷绝望(出 4:19 - 20;5:1 - 23)。

那么,摩西到底凭什么得到耶和华的偏爱呢?原因之一是他高贵的埃及教养。正如他自己发现的,那"不认识约瑟(Joseph)"的王朝数百年的奴役已经摧垮了以色列人的精神。尽管他们可能也有自己的长老和军官,但领袖和解放者品质必须在与此不同的条件下才能培育出来。

我们看到,青年摩西"出去到他兄弟那里,看他们的重担",此时,他表演的第一出戏是手刃那个打希伯来奴隶的埃及人(出 2:11 - 12)。[①] 从而,他既证明了自己的希伯来人身份——尽管他由埃及人所教养,又显示了自己义愤的能力。这一行动尽管出于激愤但并非轻举妄动,因为他曾"左右观看",见没有人注意,仅此之后才动手打那埃及人。[②] 他到了米甸并援救叶忒罗(Jethro)的女儿们摆脱牧羊人的骚扰,这时他的正义热情再次展露(出 2:16 - 17)。几年后,当他看到燃烧的荆棘时,他的第一冲动不是害怕而是好奇。直到耶和华从荆棘里显现时,摩西才敬畏地蒙上脸(出 3:1 - 6)。这也就是说,摩西的勇气是基于对何种事情该怕及何种事情不该怕的理解。

摩西还是一个思维敏捷的人。在燃烧的荆棘那一幕,他对上帝的第二次回应是问:如果他告诉以色列人说,他摩西是他们父亲的神派来的,这时他该如何向他们转告神的名字。然而,正如撒那细心地注意到的,上帝在说到法老时,已经将上帝之名无意间告诉摩西了(出 3:13,10)。摩西已经估计到:为了可信地对法老谈及民众的行为,他必须享有他们的信任,而在一个宗教环境中,命名一个存在者在某种意义上就捕获了它的本质,故而,为了赢得信任,他必须能够命名那征

---

① 在本次事件中,经文没提摩西当时的年龄。各种拉比资料声称他的年龄不是二十岁就是五十岁。参见 Elie Wiesel,《摩西:一个领袖的肖像》(Moses: Portrait of a Leader),见 *Messengers of God*,前揭,页 185。

② 对这一姿态的不同解释,见 Michael Walzer,《出埃及与革命》,前揭,页 44 - 45。

召他的神。[1] 像一个国际象棋好手,摩西总是提前想好下两步。

拉比们时常拿亚伯拉罕(Patriarch Abraham)与摩西相互对照(特别在新年[Rosh Hashanah]问题上)。经上记载,族长亚伯拉罕即将拿儿子以撒(Isaac)献祭(创22)时,亚伯拉罕第一次听到呼召便毫不迟疑地顺从,也是在可敬的年龄(七十五岁),离开他的土地、本族和父家,往上帝指示给他的地方去(创12:1-4),而摩西在这一点上则是充满疑虑地反抗。由于适合那种场合,这种对照总是有利于信仰之父亚伯拉罕。但是,不管亚伯拉罕后来为了信仰变成什么人,这第一次呼召和上帝发给他的其他几乎所有命令都附加着一个允诺:即他会成为一个大国、众人的父、地上的万国都因他而得福等等。这就是说,亚伯拉罕是一个伟大的政治野心家、荣耀的追求者,对此,人们必须予以重视。确实,上帝在初次与摩西的相遇时并没有引起类似的兴趣(即把摩西看成亚伯拉罕式的人物),但后来,在百姓拜金牛犊事件和失败的十二探子事件中,上帝暗示了摩西品性纯良(出32:7-14;民14:11-20)。以《创世记》为背景,注意摩西不是什么样的人,我们会有更多发现:他不像亚伯拉罕那样有个人野心,也不像以撒那样惟命是从,不像雅各那样老谋深算,更不像约瑟一样,惯于神性幻觉而沉湎于自爱(创37:9)。[2]

相反,将《创世记》故事中勾画的人物与随后的人物相对照,我们可以更好地鉴赏这些形象。我们经常通过设想缺少某物的情况下生活会怎样来发现这一事物的价值。《托拉》也正是这样来教导的。因而,《创世记》的前十一章显示:没有选民的世界——它将承受不了自身的腐败堕落而周期性地沉沦,而应当在大洪水中清除——将不成其为世界。也正因此,《创世记》的其余章节显示:没有律法的选民将不成其为选民。基本上,像所有纯粹个人法规一样,家长规则(patriarchal rule)同短暂的家长一样强弱。因此,鉴于摩西的个人品性,所以

---

① 见 Nahum Sarna,《探解出埃及记:圣经以色列的遗产》,前揭,页50。

② 见 Aaron Wildavsky,《是什么允许这一族幸存? 管理者约瑟》(What Is Permissible So That This People May Survive? Joseph the Administor),见 *Political Science & Politics*, December 1989, 22, *no.* 4,页781。

耶和华要再三试探摩西。上帝说,以色列人已经误入迷途,他要清除他们,使摩西的后裔成为大国,而摩西必不会接受(出32:9-14;民14:11-19;参考民16:19-22)。通过揭露家长时代的纰漏、缺陷和丑闻,《托拉》使我们做好准备,去经历摩西上到西奈山(Mount Sinai)领受律法,这种上升是灵的上升,使律法超越一切仁人君子的规则。它也使我们充分意识到,由于以色列子民人数众多且错综复杂,这律法可能失效;意识到如何才能使被祝福的以色列子民持守戒律。

当然,摩西也有他的缺点。他并不总是足够细心地听取别人的告诫。(上帝从燃烧的荆棘里第一次向他陈词时,曾两次呼叫摩西的名字[出3:4],第二次必要的呼叫难道仅仅因为摩西耳背?)摩西过分倾向于听取可靠的观点,而且不承认自己的错误(如,出18:19-26;民13:1-2,17-20;申1:22-26)。这些瑕疵日益明显地暴露出来。但是现在对我们而言,他显然足够高贵,有资格被上帝拣选。

二

正当摩西开始他的解放使命时,我们遇到一节格外令人困惑的经文。摩西和他的妻子西坡拉(Zipporah)及两个儿子从米甸回埃及的途中:

> 某晚,摩西在路上宿营的地方,耶和华遇见他,想要杀他。西坡拉就拿一块火石,割下他儿子的阳皮,用它触他的腿,说:“你真是我的血郎了。”这样耶和华就放了他。西坡拉说:“你因割礼就是我的血郎了。”(创4:24-26)[①]

这段经文充满问题。首先,我们很不清楚当时到底发生了什么。耶和华想要杀摩西和他的儿子吗?西坡拉触碰的是谁的腿或脚(或生

---

① 【译按】作者译文与和合本及NRSV英译本稍有出入,此处据作者译文并参考和合本译出。

殖器，因为 regel 有时只是婉辞[参见赛 6:2])？“血郎”一词的含义是什么？对它的公式似的重复意味着什么？这一行为为什么能保护任何受到威胁的人？其次，这些经句与上下文没有明显的联系。这个小故事多半是一些早期素材的残段，看上去来无影去无踪，一时中断了其他还算流畅的叙述。最让人费解的是对上帝的这种描述：即他突然地且毫无明显缘由地想要杀掉他刚刚选定的先知。

拉比们通常解释说，上帝发怒是因为摩西忘了给儿子行割礼，他蛮以为自己的非凡使命迫在燃眉，以致可以忽视一个以色列人对亚伯拉罕之约的平常义务。而另一些人，包括伟大的中世纪解经家拉希(Rashi)，则认为摩西的过错不在于匆忙而在于迟缓：他逗留在客栈，而不是快速赶往埃及。而文学批评家布卢姆(Harold Bloom)则将这一事件当作寥寥几个女性英雄主义行为之一加以引证，认为西坡拉勇敢地反抗上帝耶和华的反复无常，从而彻底改变了事态的进展，而且这些女性英雄主义行为共同表明这些原始文献的作者 J[①] 是个女性。[②]

这些解读对相关人物所做的猜测过多，尤其是对西坡拉。采取别的解读方式，将情势看作内在地自我展开的，我们读者和重读者或许能更好地了解已经发生了什么以及将要发生什么。例如，我们知道摩西为何要去埃及，因为文本让我们目击了耶和华与摩西的第一次会话。但是西坡拉并没有目击这件事，也没有迹象表明摩西曾把这事告知她。摩西虽然征询过她父亲叶忒罗，“求你容我回去见我在埃及的弟兄，看他们过得怎样”(出 4:18)。但确切地说，他向岳父隐瞒了自己回埃及这件事背后的整个故事。之所以强调这一点，因为我们随后读到这样几行经文，即“摩西将耶和华命他做的所有事情和教他所行的所有神迹，都告诉了亚伦(Aaron)”(出 4:28)。叶忒罗及其家族是

① 【译注】代表 Jahweh，即耶和华或雅威。

② 拉比的解释参见 W. Gunther Plaut 编，《托拉：现代注疏本》(*The Torah: A Modern Commentary*, New York, 1981)，页 415－416；拉希的注解参见 J. H. Hertz 编，《摩西五书与哈达拉：希伯来文与英文译注本》(*The Pen- tateuch and Haftorahs: Hebrew Text, English Translation and Commentary*, 2d ed. London, 1981)，页 221；David Rosenberg 译，Harold Bloom 注解，《耶和华的书》(*The Book of J*, New York, 1990)，页 245。

否知道摩西是个希伯来人,我们并不清楚。几年前,摩西第一次保护米甸人祭司的女儿们时,她们称他为埃及人(出2:15以下几句,尤其是出2:19)。倘若摩西当时真的隐瞒了他的过去——至少他会因此遭希伯来人否弃——那他为什么竟始终都没有纠正这个错误印象呢?[①] 作为法老之女的养子,他难道不是一个埃及人?

关于亚伯拉罕的割礼之约,摩西或者西坡拉知道些什么?虽然这个盟约保存在以撒的世系,而米甸人作为亚伯拉罕及其第三个妻子基土拉(Keturah)的后裔,想必对此也有所了解,并且可能仿效贝都因人(Bedouin)的地方习俗,即在男子三十岁时行割礼(创17:18-21;25:1-6;)[②]。如果埃及人也是如此,那么从出2:6经文可以看出,摩西本人的割礼所依照的可能是希伯来人的割礼,否则,法老的女儿怎么会承认自己三个月大的婴儿是希伯来人的后代呢?[③] 另一方面,以色列人最终进入迦南(Canaan)时,约书亚(Joshua)已受过割礼,因为在四十年的旷野漂流时期,以色列人的习俗已丧失殆尽(书5:2-8)。以色列人在埃及几百年的放逐与奴役中,没有成文律法,这难道就是对上帝与亚伯拉罕之约的记忆的代价?

注意这些思考,我们就能推想宿营当晚的情况:西坡拉看到摩西(或者革舜[Gershom],视情况而定)突然染上了致命的疾病,她就给儿子行割礼,伴随的动作与咒语不是贝斯(Bris)[④],而是米甸人的医礼。这样做的目的只是使病人痊愈,而称之为女性英雄主义则过于夸张。但是,这种仪式何以竟能平息耶和华的怒气呢?首先,让我们再问问耶和华为什么发怒。其实,并不是因为摩西在客栈逗留。正如布卢姆注意到的,在任何情况下,从米甸到埃及的旅途都是艰难的,晚上

---

① 亦参见 Elie Wiesel,《摩西:一个领袖的肖像》(Moses:Portrait of a Leader),见 *Messengers of God*,前揭,页187-189。

② 参见 J. H. Hertz 编,《摩西五书与哈达拉:希伯来文与英文译注本》,前揭,页221。

③ J. H. Hertz 提供了另一种解释:"只有希伯来母亲才会奋不顾身地保护她的孩子,而把孩子放在河上"(《摩西五书与哈达拉:希伯来文与英文译注本》,前揭,页210)。这就有可能表明(当然,他并没打算这样说),摩西是作为一个埃及人行割礼的。

④ 【译注】割礼在希伯来文是贝切(brit),意思是盟约,希伯来文正式术语即贝切米拉(brit milah),意思是"割礼的盟约"或"亚伯拉罕的盟约",一般人称之为贝斯(bris)。

宿营是必须的。[1] 另一方面，摩西从米甸走得并不仓促，甚至等到叶忒罗同意之后才出发，上帝必须再次下令并保证"寻索你命的人都死了"(出 4:18 - 19)。从根本上讲，比起摩西的慢条斯理，更值得注意的可能是他对同伴的挑选。耶和华已经任命亚伦作摩西的代言人和同伴，而摩西却擅自带上他的家眷(出 4:14 - 17,20)。至少，这减缓了他穿越沙漠的行速；往最坏的地步说，它嘲弄了上帝的命令，把一个严肃的政治使命变成了家庭旅行。因此，上帝的暴怒当然是直冲摩西本人。相反，西坡拉为了不让自己的孩子因更远的旅程而累垮，就催促摩西独自前行，以便他走得更快些，去完成他义不容辞的使命。因此，上帝之所以息怒也不是因为西坡拉表现得谦卑，而是因为她无意中发扬了神的意旨。离开埃及后，西坡拉和她的孩子们又返回米甸，后来叶忒罗又从米甸把他们带给摩西(出 18:1 - 7)。

关于摩西，这段插曲想告诉我们什么？众所周知，上帝不准摩西进入应许之地(Promised Land)(申 34:4)。一般正统的解释是把这条禁令视为对摩西违忤行为的惩戒，因为在米利巴(Meribah)，摩西曾用上帝所赐的杖击打磐石两下，敲出水来，却不说明那是上帝命他做的(民 20:7 - 12)。虔敬派则忠于这样的教诲，即"以后以色列中再没有兴起先知像摩西的，他是耶和华面对面所认识的"(申 34:10)，进而认为这次失职只是一个特例，摩西的事业在其他方面是完美无缺的。[2] 但我们担心，这种解释会使上帝的反应显得偏激过分甚至薄义寡恩。不过，仅仅对宿营事件的解读就显示出，背离上帝命令从一开始就是摩西行事作风的一大特征，他很可能在上帝的诸命令中增添了自己的一些东西。最重要的例子就是《民数记》第 13 章，摩西把一个预示希望的证明任务转换成了命定的侦探任务，为此，我们可以说，摩西应该为四十年的旷野漂流承担部分责任(参见本文第四节以下)。因此，对上帝来说，米利巴的磐石事件是摩西一连串过错的最后一根稻草，这

① 见 Harold Bloom 注，《耶和华的书》，前揭，页 245。

② 见 J. H. Hertz 编，《摩西五书与哈达拉：希伯来文与英文译注本》，前揭，页 655 - 656。

一连串过错共同证实了摩西对自己是否适合那项工作的怀疑(出3:11;4:1,10,13)。

三

在《出埃及记》第6章2－13节,作为诸族长的神,上帝通过自己的名再次向摩西显现,并重申他的旨意,即解放以色列人。但这时人们没有留意到这个信息,即摩西怀疑自己能否说服可能更多疑的法老。这段经文开头这样写道:"我是耶和华,我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的神(El Shaddai),至于我的名耶和华(YHWH),他们未曾知道。"这表明,上帝之名迄今仍是未知的,还没有作为一项与出埃及相关的革新显示给摩西和以色列人。但是,这并不符合《创世记》的许多篇章,因为《创世记》中许多著名人物都使用过耶和华一词。[1]对此,上帝为什么要欺骗摩西?第6章余下的文段是一段插曲,介绍了流便(Reuben)西缅和利未各支派家人的名字。尽管经书对族谱的记法相同,但在处理这三支部族时却表现出惊人的偏爱。它肯定了摩西的利未人身份,或者多半肯定了利未人的要求,即产生一个以色列领袖。在埃及前朝统治时代,领导权大概曾属于约瑟支派,他们享有宰相和埃及高级祭司的女儿遗传下来的威望(创41:37－45)。由于一个"不认识约瑟"的新王族兴起(出1:8),基于长嗣继承原则的领导权就转移到流便支派,或者因流便弃权而转移到西缅支派。文本只是通过考察这两个支派和利未族暗示长嗣继承制。为什么又宣称利未族高人一等呢?乍看是因为利未族是最大的一支,利未族有八家,而

---

[1] LORD一词相当于希伯来文Adinai,是对表示上帝之名的四个母词的传统翻译,它的真实读音无人知晓。El Shaddai通常译为"God Almighty"。参见Martin Buber,《摩西,启示与圣约》,前揭,页48－55。《创世记》中载有人称上帝之名的经文有:4:1,26;8:20;9:26;12:7－8;13:18;14:22;15:7;16:2,5,11;19:13－14;21:33;22:14,16;24:3,7,12,26－27,31,35,40,42,44,48,50－52,56;25:21－22;26:25,28－29;27:7,20,27;28:13,16,21;29:32－33,35;30:24,27,30;31:49;32:10;49:18。奇怪的是,尽管《创世记》最后十八章的叙述者照例提到耶和华,但是,从雅各的祈祷(在雅各与为他改名的神使者摔跤之前)到雅各对儿子们的临终遗嘱,这八十七年间有谁称过上帝的名,经书上并没有记录。

流便族只有四家,西缅族只有六家——其中一家是一名迦南女子的后裔(这纯属伪造)(出6:14-25)。但这只是一个假象,因为它在计算利未"诸家族"时包括了三代人而非两代人。若非对利未人一直保持着详细的记载,这些数字可能也没什么特别之处。再者,在摩西的谱系中,约瑟支派的埃及人背景让人回想起这一事实:即摩西的父亲暗兰(Amram)娶了自己的妹妹,大概最亲密的希伯来人毫不反感地沿袭了埃及贵族的风尚,即兄妹之间的"圣婚"(出6:20)。而摩西律法将禁止血亲婚姻——包括摩西的双亲,从而确保在以色列先知中不再出现类似摩西的情况(利18:12)。

如果我们把《出埃及记》第6章第3节放在《创世记》的背景下来读,我们就会纵容一种为摩西和以色列人所不齿的奢靡,当时这个文本还没有写成。因此,埃及的以色列人大概的确还不知晓耶和华这个名字。当时,希伯来的收生婆违反先前法老的命令,没有杀掉那个男婴,对此,文本不是描述为敬畏耶和华而是"敬畏神"(出1:17)。我们是不是甚至可以把这个短语理解为"敬畏神灵"(小写的god),也就是说,他们认为法老的命令很缺德,而害怕任何正义神的严厉惩罚?恰恰是这些异教徒竟成了希伯来人,这是否正当有效?此外,埃及王死后,新王对以色列人的奴役变本加厉,他们就叹息哀求,但并不是哀求耶和华甚或神(出2:23)。四百年的放逐和奴役(这期间没有一部成文的《托拉》保存下来,而那些护卫者是完全有办法保存那些记录的)也许已经抹去了祖先们的信仰词汇。

这也许并不能彻底清除我们业已表明的矛盾。但是,正如摩西第一次询问上帝之名时,上帝晓喻他的,"Ehyeh asher ehyeh",用糟糕的英语但或许高妙的存在论(或希伯伦语[Hebronics])话语说,即"I be as I be"(出3:14)。[1] 这个神不是那种可以通过呼唱某个名字或咒语就可以从瓶子里唤出来的神怪。这个神是他自己选定的存在,虽然发音相同,但与十二长老相比,它的意义对被奴役的以色列人来说却非同一般,正如救赎的上帝(God-who-Redeems)不同于应许的上帝(God-

① 【译注】中文和合本译作"我是自有永有的",NRSV译为"I AM WHO I AM"。

who-Promises)。因而,就其信证上帝创世而言,摩西不仅仅是祖先信仰的修复者,更是神名(Sacred Name)的确立者。

对摩西的精神修复而言,这(即确立神名)可能是本质性的吗?对摩西如此自我设想的全面政治领导而言,这可能是本质性的吗?在第5章的结尾,摩西同以色列人一起站在了低处。摩西和亚伦首次谦卑地拜见法老之后,紧接着,埃及王就增加了以色列人的负担,下令不准再把草给以色列人充当砖的配额,于是,以色列人的长官就诅咒摩西和亚伦,认为这种伤害是他俩一手造成的。摩西显然很绝望,他甚至因上帝派给他一个徒劳无功的苦差而责备起上帝(出5:22-23)。然而,在最后一场灾异的前夕,经上说,摩西"在埃及地法老臣仆和百姓的眼中,看为极大"(出11:3)。我们看到,在这期间摩西的地位上升了(法老的地位相应地下降了),从失败者和笑柄上升为公认的领袖。

四

从那折磨埃及的十场灾异及其后果中,我们能了解些什么呢?尽管每场灾异的要旨也许并不明显,但对法老来说,这些灾异却是按着越来越严肃的顺序故意安排的。让我们回想一下,法老不仅仅是一个敌人,他是一个王,在他自己和百姓们的眼中,他就是一个神。法老不可能轻易地屈服,比如,他召来法术师,用邪术照样而行杖变蛇的把戏和前两场灾异(出7:11-12,22;8:3)。更何况,上帝也不许法老过于心慈手软、乐善好施。倘若法老早早地就放走以色列人,以色列人就不会把他们的自由归功于耶和华的恩惠,而可能归功于法老的慷慨,这反而会诱使以色列人把法老当作偶像来崇拜。或许也正因此,法老才以心肠刚硬而臭名昭著。然而,第三场灾异时,法术师们就无计可施了(出8:14)。第四场灾异伊始,以色列人就有了免疫力(出8:18)。到第六场灾异时,法术师们在摩西面前就站立不住了(出9:11)。第七场灾异时,法老的一些臣仆就开始理会摩西的警告(出9:20)。而摩西发出第八次灾异警告时,法老的臣仆们就力劝法老投降(出10:7)。在这一连串灾异中,第七场可能是决定性的转折点,标志着法老

政治联盟的解体。从此以后,法老必须平视摩西,仰视耶和华。

如果我们把这些灾异分成几组来看,对埃及人来说,其渐增严肃的后果也很明显。前两次灾异即血灾和蛙灾激起了嫌恶:

尼罗河里的鱼死了,河也腥臭了,
埃及人不能吃尼罗河里的水;
埃及遍地都有了血……
尼罗河里要滋生青蛙;
这些青蛙要上来,
要进你的宫殿,进你的卧室,上你的床榻……
进你的炉灶和你的抟面盆;
又要上你和你百姓并你众臣仆的身上!……
[这些]青蛙都死在房里、院中、田间,
众人把青蛙聚拢成堆,一堆又一堆,遍地就都腥臭。
(出 7:21,28-29;8:9-10)[①]

第三、四场和第六场灾异即虱灾、蝇灾和疮灾,则造成了生理上的不适。第五、七场和第八场即畜疫之灾、雹灾和蝗灾,则破坏了埃及的经济。第九场即黑暗之灾,那黑暗浓得似乎摸得着,乌黑了三天,"人不能相见,谁也不敢起来离开本处"(出 10:21-23),这黑暗既是物理的也是心理的,使人心理上处于孤立绝望的境地。第十场灾异即击杀头生子并不等于大批屠杀埃及人:

埃及遍地必有大哀号,
从前没有这样的,以后也必没有……
在埃及有大哀号;

① 这部分经文采自 Everett Fox 更加诗化的译本,《新译摩西五经,附导言与评注》(*The Five Books of Moses: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy: A New Translation with Introduction, Commentary, and Notes by Everett Fox*, New York, 1995)。【译按】作者引文与小节号与中文合和本稍有出入,和合本的标号为:出 7:21;8:3-4,13-14。

无一家不死一个人的。(出 11:6;12:30)

这是一个厄运渐增的过程,从嫌恶到不适,再到破坏,再到绝望,最后到击杀头生子。

我们过于注意第一组灾异,即血灾和蛙灾,它侵袭人的味觉和嗅觉——尼罗河的水变得令人作呕难饮,遍地散发着死鱼烂蛙的恶臭。第二组即虱灾、蝇灾和疮灾,痛击人的触觉。另外三场灾异关涉人的视觉:上帝预告雹灾时说,"其实我叫你存立,是特要让你看到我的大能,并要使我的名传遍天下"(出 9:16)。同样,那蝗灾也是"自从你祖宗和你祖宗的祖宗在世以来,直到今日,都没有见过的"(出 10:6)。而黑暗之灾显然危害视觉。最后,正如刚刚提到的,击杀头生子将造成空前无匹的"遍地哀号",这涉及到听觉。因此,这又是一个从嗅觉到触觉,再到视觉,最后到听觉的过程。只有第五场灾异即畜疫之灾不适合这个模式,作为一个观察到的大事,它应该属于稍后的雹灾-蝗灾-黑暗之灾这一组。但是,腐烂牲畜的怪味似乎也可以和血灾-蛙灾放在一组。畜疫之灾居于这个序列的中间位置或许正是一个恰当的调和。从视觉到听觉的上升可能也预示了以色列人往西奈山上听受律法的上升(申 5:4,19-24;6:4),从而超越了幻像和异教徒的视觉显现的诸神。

然而,文本的其他细节则暗示了另外一种组织原则。分别在第二、第四、第七、第八和第九场灾异之后,法老都变得温和起来,并找摩西谈判(出 8:4-6,21-24;9:27-28;10:16-17,24[①])。这与法老的固执构成了一个半对称的序列:在三个核心灾异中他表现得最坚决,而在前两场和后两场灾异中,法老渐渐犹豫不决。

撒那将前九场灾异分成三组,每组三个,这种划分基于一种重复的措辞规则:第一组是第一、第四和第七场灾异,在这每场灾异之前,上帝都命摩西"在早晨""站在法老面前";第二、第五和第八场灾异为

① 【译注】经文标号与和合本有出人,参见和合本,出 8:8-10,25-28;9:27-28;10:16-17,24。

第二组，上帝晓喻摩西“进去见法老”；而第三、第六和第九场灾异发生前则没有任何警告。这种对称结构“强调：所发生的事情是上帝到场并在世间活动的明证……[这些灾异]并不是随意的偶然演替，并不是大自然之盲目狂暴的无目的的天谴，而是有计划、有目的、有指导的和受神圣智能(Divine Intelligence)所控制的工作”。这个计划也追踪着摩西作为耶和华选定的代理人的出现：第一组灾异是通过亚伦的一些行动实现的；第二组则由上帝、摩西和亚伦合作完成；第三组则由代理人摩西一个人搞定。[1]

撒那认为秩序井然的灾异安排表明了神的智能，这种主张回应了另一个学者即霍尔特(Greta Hort)的尝试；霍尔特持自然主义的观点，认为这些灾异只不过是“司空见惯的自然之兴衰变迁，它们时常危害尼罗河流域”。霍尔特设想在尼罗河的南部源头曾降了一场异乎寻常的大雨，激流卷起了大量红色的下游沉积物，造成洪水爆发泛滥。那些沉积物可以说明当时洪水爆发的景象，超量的鞭毛虫和紫菌则表明有大量的鱼相继死去。死鱼的污染又促使大批河蛙逃到陆地上。洪水也产生了大量的蚊蚋(相当于希伯来文 kinnim)，带来了炭疽杆菌，而这些东西将消灭那些青蛙和埃及人的牲畜。此外，第九场灾异即黑暗之灾，其实就是坎辛风(khamsin)，即沙尘暴，在埃及的春季，这种暴风很常见，它通常导致天空阴霾沉沉。但是，洪水泛滥、冰雹肆虐和蝗虫横行已经将这里的土壤侵蚀殆尽，不可能产生密实的物质，使沙尘暴足以遮蔽太阳，等等。[2] 当然，霍尔特的分析无助于第十场灾异，击杀头生子显然是一个超自然的事件。[3]

① 见 Nahum Sarna，《探解出埃及记：圣经以色列的遗产》，前揭，页 76－78。

② 同上，页 70－73。

③ 在《诗篇》第 78 章和第 105 章也提到了这些灾异，但显然仅仅作为上帝大能的例证。尽管血灾都安排在开始或接近开始而击杀头生子都是在最后，灾异的名称和顺序还是与《出埃及记》大不相同。

五

正当以色列人出离埃及时,军事问题突然成为首要问题。上帝没有带他们走北方近道,即穿越非利士(Philistines)地的道路,免得以色列人"遇见打仗而后悔,就回埃及去"(出13:17)。换言之,以色列人当时完全不适合作战。我们之所以得出这样的粗略估计,是因为,法老带着"六百辆特选的车和埃及所有的车,每辆车都有车兵长"逼近以色列人时,以色列人虽然有六十万男人,还是陷入了绝望(出14:10-12;14:7;12:37)。[1] 然而,仅仅两个月后,以色列人显然获得了军事训练和坚韧品质,足以抵抗并击退亚玛力人(Amalekites)(出17:8-16)。我们不知道敌军的规模,也不清楚约书亚征募了多少男人才打败敌人。但是,以色列人的处境依然十分微妙,因为一个毫不显眼的部族仅仅发动一次沙漠奇袭之类的攻击显然就能危及他们的生存,以致耶和华要把可怕的诅咒降到亚玛力人身上(出17:14-16)。

这两个插曲都关系到神的干预,只是人物稍稍不同。第一个完全是奇迹:上帝把埃及人淹死在红海;以色列人是唯一的目击者(出14:30-31)。第二个是混杂的:只有在摩西将手举起来的时候,以色列人才靠武力获胜。为此,摩西召亚伦和户珥(Hur)作助手,扶着他的手,直到战争的最后胜利(出17:10-13)。(他们的手臂为何没有因举摩西的手而筋疲力尽,对此,经上没有解释。)为了征服应许之地,以色列人需要一种信仰和自信的健康混合,并逐渐断奶。

可以将这两件事与他泊山(Tabor Mt.)之战作进一步比照。他泊山之战在《士师记》第4-5章有描述,这段经文是由拉比们将每周的《托拉》读解与这一事件相互组配汇编而成的。好几个主题之间的联系表明这种精心组配是可取的。《托拉》编选了包括:摩西在水淹法老战车之后所作的歌;《士师记》的解读包括:女先知底波拉(Deborah)在以色列将军巴拉(Barak)击败迦南王耶宾(Jabin)及其将军西西拉

---

[1] 参见 Michael Walzer,《出埃及与革命》,前揭,页46-47。

(Sisrah)之后所作的胜利之歌(出 15:1－18;士 5)。从此,那天就被称为安息日,要唱安息日歌(Shabbat Shirah)。第二个联系,即摩西的姐姐米利暗(Miriam)——也被称为女先知——的短歌可能预示:在以色列的历史上,像底波拉和雅亿(Jael)这类女英雄也偶尔扮演了非常重要的角色(出 15:21)。正如我们指出的,这两个文本都是关于军事盟约的。出埃及一个世纪之后,在底波拉和巴拉的战斗中,一万名以色列步兵彻底击溃了九百辆铁车和后援步兵(士 4:13－16)。在这一事件中,耶和华不是通过巴拉的胜利本身显示自己的作用,就是狂降暴风雨,使道路泥泞难行,致使西西拉的战车陷于瘫痪:

> 耶和华啊,你从西珥(Seir)出来,
> 由以东(Edom)地行走,
> 那时地震天漏;
> 云也落雨。(士 5:4)

> ……耶和华把西西拉和他的全部战车和军队抛入大恐慌,丢在巴拉的攻击面前。西西拉跳下战车,落荒而逃……(士 4:15)[1]

后来,西西拉死于基尼人希伯(Heber the Kenite)的妻子雅亿之手,她把西西拉掩在她的帐篷里,然后在他睡着的时候,拿帐篷的橛子打穿了他的头(士 4:17－21[2]),像这些值得注意的战场知识完全可以用人类和自然的概念来理解。

另外,我们也应该注意参加战斗的是谁。在第一场战事即红海之战中,主角是上帝本人。第二场战斗中,参战的是同仇敌忾的以色列军队。约书亚率领的击退亚玛力人的武装并不是从任何一个或诸部落里抽调出来的,而是象征着整个部族共御危机;而同耶宾及西西拉

---

① 亦见《大不列颠百科全书》(*Encyclopaedia Britannica*, Micropaedia, 1974 ed.)第 3 卷,第 418 页,"Deborah"条。【译按】第二条引文为和合本所无。

② 【译注】亦见士 5:24－27。

之间的战斗却不是这样。可以说是底波拉的歌讨得了耶和华的欢心,从而使巴拉赢得胜利,这歌也谴责了以色列人的军心涣散;赞扬了参战的以法莲部(Ephraim)、便雅悯部(Benjamin)、玛拿西部(Manasseh,此处称为玛吉[Machir],玛拿西的儿子)、西布伦部(Zebulum)、以萨迦部(Issachar)和拿弗他利部(Naphtali);批评了横贯约旦的流便部和迦得部(Gad,此处称地名基列[Gilead])以及沿海的亚设部(Asher)和但部(Dan),因为他们行动迟缓、贻误战机。南方沙漠的犹大部(Judah)和西缅部甚至提都没提,显然可以理所当然地认为他们对北方的战事毫不关心(士5:14-18)。随着以色列人数量不断壮大、自信心越来越强,外部潜在的致命的共同威胁渐渐消除,内部分裂开始浮出水面。部落制和派系主义的诱惑显然太强烈了,它甚至可能使以色列各支派之间的共同纽带变得微不足道,而这一纽带先前曾把他们连结或定义为一个人,而现在他们变得相互漠不关心,或充满敌意,一个支派遭到外族的征服、压迫或毁灭,其他支派竟能安之若素。

六

以色列人宿营在利非订(Rephidim)时,摩西的岳父就来拜会他。此后不久,摩西就在西奈山上领受了十诫。立法过程随即迅速进行,上帝给予的律法涉及四十五个主题。这些事件始于以色列人的政治议程从人治到法治的转变(出18-23)。

依法统治与好人专断,哪种统治更好?这是政治理论中一个古老而根本的问题。[①] 依法而治的好处在于兼听和公正,而代价是无法准确识别特殊的、尤其是例外情况。另一方面,个人专断足以应付这些情况,但也正因此,他们的判断很难服众并抢占先机。那么,我们是否更应该期望生活在心存法律——那法律即便不是想象中最好的,但大

---

① 见柏拉图,《理想国》(*Republic*),347a-d,473d-e,519c-521b;亚里士多德,《政治学》(*Politics*),1281a.31-38,1282a.41-b13,1284a.3-b.34;洛克,《政府二论》(*Second Treatise of Government*),第14章,"论特权"。

多数时间都能很好地运行——的贤人君子的统治之下呢？然而，自由主义传统警告说，通常好人甚至也会腐化；或者古典传统教诲到，贤人君子也可能关心其他事情甚于关心统治。但是，法律同样会腐化，会反映立法者私人的、意识形态偏见，而这些偏见一旦刻入法律就更难正确。我们接近这一观点，即在这种不可避免的两难之境，人们必须在这两个原则之间保持平衡，而这两个原则在某种意义上显然都是正确的。

当然，有人或许会说，上述考虑并不适用，因为律法是上帝给予的，人类统治者是上帝最伟大的先知。不过，即便律法的来源是完美的，手段也是崇高的，而它的质料却远非完美。的确，以色列人虽为奇迹所围绕，似乎仍然特别粗劣、愚蠢、刚愎自用。当然，他们刚刚摆脱奴役，专制统治所灌输的习惯一时还不易摆脱。但奴隶之群变成一个自治之邦简直就不可思议，遑论祭司之邦了（出 19:6）。正是沿着这个方向，这一节经文显示了以色列人性格借助法度而教养形成的开始。在这一发展中，叶忒罗的拜会是至关重要的。

不像《圣经》中的许多相遇那样，摩西与叶忒罗的遭遇并不是善与恶的遭遇。它毋宁说是两个好人之间愉快而亲切的会晤，其中之一虽非以色列人，但二人都是耶和华的追随者，正是耶和华带来了某种可靠的实践智慧。叶忒罗曾听到"神为摩西和神的百姓以色列所行的一切事，就是耶和华将以色列从埃及领出来的事"（出 18:1），受此启发，他才去会见摩西。出埃及之后还不到两个月，好消息就沿着正确的方向快速传开（依照沙漠的标准）。摩西在海边之歌中的预言即"惊骇和恐惧临到""迦南的居民"，不久就实现了（出 15:15－16）。另一方面，叶忒罗可能只是粗略地听说过，因为摩西把所有事情一五一十都告诉叶忒罗后，叶忒罗便甚欢喜并称颂耶和华（出 18:8－9）。或者，叶忒罗只是出于礼貌和精明？他当然是真诚地欢喜并称颂上帝，但他已经"听见所有事情"，对此他何以只字不提？

叶忒罗带着摩西的妻子西坡拉和"她的两个儿子"（出 18:3）（为何不是"他们的两个儿子"）革舜（Gershom）和以利以谢（Eliezer），这两个孩子在神秘的夜营事件之后大概返回了米甸（出 4:24－26）。叶

忒罗和摩西彼此都以极大的谦恭相待，叶忒罗预先表示他是“同你的妻子和她的两个儿子一起来的”，摩西“出来迎接他的岳父”，并且“相他下拜，与他亲嘴”(出 18:6－7)。但摩西怎样直接问候他的家眷，经上却没有提及。[1]

次日，叶忒罗观察到，摩西“从早到晚”都在调解以色列人之间的争端。看到摩西一个人独自承担了过于繁重的工作，叶忒罗觉得很不公正，便提醒摩西不必亲自审理，远离百姓纠缠。于是，叶忒罗提了一些友好的忠告：首先，将神的律例和法度晓喻百姓，不必为了沟通神的律例法度和具体争端而疲于奔命；其次，拣选一批有才能的人，就是敬畏神、诚实无妄的人，派他们作常任审判官，并且把他们分成等级，叫他们依照制定法处理小争端，而大事则要呈给摩西决定(出 18:13－23)。

这个意见正中摩西的下怀，于是，摩西不等神的律例和法度形诸文字召颁天下，就立即照岳父的话行，任命“有才能的人”作“千夫长、百夫长、五十夫长、十夫长”(出 18:25)。叶忒罗不厌其烦地列举“有才能的人”的品质，这是否导致摩西草率行动？与叶忒罗(他力荐此方案，因为“神也这样吩咐你”)相比，摩西过于狂热而疏于虔敬吗(出 18:23)？以色列大约有六十万男人(出 12:37)，根据基本比例，摩西必须任命七万八千六百名“首领”，但显然，摩西是在叶忒罗返回米甸之前，即出埃及之后第三个月才做这项工作(出 18:27;19:1)。这就是首领要把“难断的案件”(hadavar hagadol)呈给摩西，而不是把“大的争端”(hadavar hakosheh)呈给摩西的原因吗？仅仅是复杂性掩盖了内在的重要性吗(出 18:22,26)？

在叶忒罗拜会之前，以色列人并不是一个拥有律法的卓越族群，他们只在三个特殊问题上拥有一般意义上的律法：一年一度的逾越节(割礼和祭献头生子)，收集吗哪[2](安息日的特殊形式)，谨守“将亚玛力的名号从天下全然涂抹”的禁令(出 12:1－28,43－50;13;16:4－5,

---

① 这暗示，摩西专心于其政治使命，无暇顾及妻儿。

② 【译注】*manna*，《圣经》故事所述，古以色列人经过荒野所得的神赐食物。

22－30;17:14－16)。十诫为人熟知之后,紧接着却是两件不那么常见的事情,即为耶和华筑建和配置祭坛(出 20:19－23)。由此可见,在第 8 章开始时,以色列人只有三条律法,到第 20 章就很快增加五倍,达到十五条,而在第 23 章结尾时又增加四倍,达至六十条之多。而且,规则的增殖才刚刚开始。[1]

七

《出埃及记》第 32－34 章记述了拜金牛犊事件(Golden Calf),耶和华威胁以色列人,要灭绝他们,不让摩西干涉他们的行动(这显示了摩西的神属性),并且宣布第二次立约。围绕约柜(Ark)的制造,经上有一段冗长乏味的描写;相反,描写会幕及其设备(现代人可能带着有色眼镜漠不关心地看待这些礼服圣衣和献祭仪式)的那些段落则情节跌宕、激情澎湃。[2] 到第 31 章结尾时,立约活动显然完成了。摩西领

---

[1] 我们不必过分解释这种数学级数(354)。数字命理学虽奏效,也容易误导人。它可能诱使我们只见到某些神秘树木,而不见人类事务的森林,后者才是当务之急。例如,叶忒罗这个名字的数字命理学涵义是 616,是传统《托拉》所记的以色列戒律的三倍多。我们由此就能匆忙断定人们迄今仍未发现的三条戒律(mitzvot)吗?无疑,数字命理学者们智巧过人、心存敬畏并且风趣幽默,但这样一来,我们的境况就真的有所好转吗?此外,这种算法很容易出错,因而,我们必须谨防从这样的数据中得出笼统的结论。例如,我对四十五个主题的估计是基于 JPS 版本(即《塔纳克》,见首页注 3)的分段,但是,包括这三章在内的整个《出埃及记》无疑还可能有截然不同的划分。甚至我自以为立论坚实的地方,也仍会令人感到惊讶。例如,第 20 章文本(对照第 34 章,拜金牛犊事件之后)中十诫的"十"这个数字就让人费解。"Va'y'daber Elohim es kol-ha'd'varim ha'eileh lemor [神吩咐这一切的话,说]",依据这一短语,数字命理学者们提出一种不同的修辞性的讥讽:神所说的是这些话、所有这些话并且只有这些话。就在以色列人堕入偶像崇拜之后不久,以色列人精确而易解的数字就有了一种特殊的意义,它有助于以色列人成为一个合法民族。参见本文第七节。

[2] 有趣的是,把《托拉》分周阅读的拉比们并不理会这种主题的独特性:包括这些事件的那部分经文的三分之一(138 节中的 45 节),根据惯例要连续阅读两周(出 30:11－34:35)。因此,他们极力抵制那种把道德与"单纯的仪式"区别开的诱惑。仪式就是道德,至少就其有利于启示和赞美而言,它是道德的。这里描述的虔敬的仪式(洗礼、涂油礼、熏香礼、服礼、灵感工艺中工具的使用等等)是一种道德教育,神的权威由此显得辉煌庄严,而迥异于凡俗生活的常规。重复再三的谨守安息日命令同样表明了这一点。甚至对开幕命令(即每

受了"神用指头写的"石版。这两块法版的内容可能多于人们熟知的诫命,因为"这版是两面写的,这面那面都有字",看来印制也很精美(出 31:18;32:15)。

在摩西上山的四十天里,人们渐渐坐立不安。他们不知道"领我们出埃及地"的非凡人物出了什么事。于是,他们便聚集到亚伦那里,邀请或要求(我们不清楚持此主张的人的身份)亚伦"为我们做神像,可以在我们面前引路[asehlanu elohim asher yeilkhu l' faneinu]"。亚伦就答应了,但稍微强调诸神不会免费降临:人们必须献出金耳环作为造偶像的原料。亚伦把金饰投入模子,铸成一只金牛。他们就宣颂:"以色列啊,这些是领你出埃及地的神们[eileh elokha Yisrael asher he' elukha me' eretz Mitzrayim]"①。亚伦就在牛犊面前筑坛并宣告次日要向耶和华守节。次日清晨,百姓起来献祭,吃喝舞蹈(舞蹈[l' tzaheik]一词,也有玩乐之意)(出 32:1-6;创 26:8)。

甚至在铸金牛之前,人们似乎就已经在制造偶像了,这对犹太人好像特有诱惑力;为了抵制这种诱惑,拉比们记下"逾越节哈加达"

(接上页)一个人,无论贫富都要付等量的赎罪金)的解读也强调:每一个从共同体获得成员利益的人都必须有所贡献,而每一份贡献都十足珍贵。这也重现了拉比解读的目的(出 30:11-16;34:19,23)。

有人可能会这样评价古代拉比们观察到的拜金牛犊事件:"以色列人所遭受的种种不幸,大部分都是因为拜金牛罪的报应"。见"犹太教公会判例"(Sanhedrin),102a,转引自 Anastaplo,《摩西与金牛犊》(Moses and the Golden Calf),见《律法文学和圣经:探解》,前揭,第八部分。

① 这一事件伴随着一个冰冷的回声,古以色列历史上三四世纪之后,耶罗波安一世(Jeroboam I)把大卫和所罗门的统一王国的北部分裂出去,成为独立王国,自立为王:

> 耶罗波安心里说,恐怕这国仍归大卫家。这民若上耶路撒冷去,在耶和华的殿里献祭,他们的心必归向他们的主犹大王罗波安(Rehoboam),就把我杀了,仍归犹大王罗波安。耶罗波安王就筹划定妥,铸造了两个金牛犊,对众民说:"以色列人哪,你们上耶路撒冷去实在是难,这就是领你们出埃及地的神。"他就把牛犊一只安在伯特利(Bethel),一直安在但(Dan)。这是叫百姓陷在罪里,因为他们往但去拜那金牛犊。(王上 12:26-30)

耶罗波安王的放肆大胆使我们怀疑:在以色列早期王政时代,摩西的故事或许还不普遍为人所知。

(Passover Haggadah),以示警惕任何偶像崇拜,他们相信领他们出埃及的摩西。("哈加达"保留了出埃及的故事,却没提摩西的名字。)好像是为了打击这种特殊的偶像崇拜,耶和华叫摩西赶紧下山回到百姓中,神把这些百姓称为"你的百姓,就是你从埃及地领出来的"(出 32:7)。一个人提醒一对生气的父母时,就会对他或她说:"想不想知道你的孩子今儿都干了什么?"以色列人真的完全领会了一个无形上帝的观念了么?显然,他们习惯于一些神一样的人(men who are gods):埃及是由一个人统治的。他们甚至可能把摩西所谓的"耶和华说"看成诗意的特许:一个神当然能够自托于第三个人!尽管他们曾看到启动神喻的是摩西,但是,既然摩西显然已不知去向,正如诸神时常所为,他们就应该替换摩西。当然,这种解释并不是为他们辩解。他们早已接受并同意这样的命令,即不准制造、服从、服务于其他雕像(出 24:7)[①]

我们把 elohim 译为"诸神",这不同于犹太教出版物使用的语言,它使用单数形式是因为百姓仅铸造了一只金牛。[②] 而 Elohim 的语法形式是复数,这种差异经过解释可以理解。百姓想要诸神,而亚伦则试图和解,希望维护对耶和华的崇拜。亚伦只让百姓捐献出耳饰,只铸了一个金像,仅仅是一只金牛,而且还是只小牛犊,一点儿也不像是个偶像!亚伦还要求向耶和华守节,试图借此将摩西的宗教与这种"小神崇拜"结合起来,他似乎希望真正的信仰最终将会从这种混杂境况中恢复过来。[③]

毫无疑问,这一策略失败了:有些东西是不可能结合的。只有摩西的恳求才能平息耶和华的怒火。摩西挨近营前,看见牛犊,又看见有人跳舞,便勃然大怒,摔碎法版,焚毁偶像:

> 摩西挨近营前,就看见牛犊,又看见人跳舞,便发烈怒;把两

---

① 在雕像(pesel)与金属铸像(如 egel maseikhah)之间有什么技术性差别吗?这就是第二次立约为何要特别禁止铸造神像的原因(出 32:4;34:17)?

② 见《塔纳克 - 圣经》,前揭,页 135。

③ 另一种解释见 Nahum Sarna,《探解出埃及记:圣经以色列的遗产》,前揭,页 216 - 219。

> 块版扔在山下摔碎了,又将他们所铸的牛犊用火焚烧,磨得粉碎,撒在水面,叫以色列人喝。(出 32:19-20)

摩西的暴怒是一个谜。毕竟,耶和华已经告知他,百姓"为自己铸了一只牛犊,向它下拜献祭"(出 32:8-14)。但是这些表演也可以庄严肃穆地进行;上帝也丝毫没提跳舞玩乐之事。实际上,激起摩西忿怒的是狂欢淫荡的场面,它破坏性庄重(à la Cecil B. DeMille,性庄重的缺口)。很奇怪,摩西把金牛磨成碎末,掺入水中,叫以色列人喝,这又是怎么回事?这样做的意义可能在于:在水中,金粉悬胶体的颜色不是我们料想的亮黄色,而是血红色。[1] 想想看,恐怖的景象,金属的滋味,使人想起埃及的灾异,这必定打动了任性的以色列人,使他们怀念起自己曾遗弃的神!文本明显地批评了亚伦,谴责他纵容百姓摆脱控制(出 32:25),亚伦笨拙、蹩脚、甚至滑稽的辩解嘲笑了宗教和解家的不负责任:"他们就[把金环]给了我,我把金环扔在火中,这牛犊便出来了"(出 32:24)!做这事的亚伦还是上帝亲命的摩西的代言人,只因亚伦"能言",而摩西"拙口苯舌"(出 4:14,10)!以色列首任大祭司结结巴巴的辩词和祭司职责的辉煌与尊贵之间形成了强烈反差,再没有比这种对比更生动鲜明的喽!神圣的祭司是一个职位而非一个官员,这再明显不过了。

我们并不清楚究竟是什么因素促使摩西为以色列人向上帝求情。因为以色列人的爱戴?还是担心上帝的名誉?抑或源于一种更深刻的关切:即耶和华违背自己许给众长老的诺言并不表示他的神性行动是反复无常的?(在这一点上,摩西至少还有待学习:见本文第十部分。)我们也不知道:摩西作为一个新族长去接受上帝的恩赐(即让他的后裔成为大国)是不是比作为一个政治创始人的情况要好一些呢?摩西之子革舜和以利以谢的缺席表明他们可能还没有受许。然而,尽管上帝没有彻底摧毁以色列,惩罚还是很严厉:利未人与摩西站在同一边杀掉三千以色列人,在随后的灾祸中又有数目不明的以色列人死

---

① 这项观察应归功于我以前的同事、罗克福德学院化学系教授 Justine Walhout.

去。下一章紧接着记述了上帝的进一步剥夺：

> 耶和华对摩西说："你告诉以色列人说：'耶和华说：你们是硬着颈项的百姓，我若一霎时临到你们中间，必灭绝你们，现在你们要把身上的妆饰摘下来，使我可以知道怎样待你们。'"以色列人从住何烈山以后，就把身上的妆饰摘得干净。（出 33:5－6）

这项命令出现在摩西焚毁金牛之后，在利未人杀死三千偶像崇拜者之后，在耶和华降祸给以色列人并从他们中撤离之后，因而看起来好像是卑鄙的侮辱。但它是早先惩罚的一个补充。以色列人取自埃及人的金银细软曾经可能是他们解放的标志，而现在，就像金牛犊一样，成了他们对以前的奴役之境恋恋不舍的征兆。因此，以色列人必遭鄙弃。金牛犊不仅是埃及人的邪神，而且是埃及人奢侈的象征。[①]

第 24 章开篇伊始，上帝就吩咐摩西再凿刻两块石版，和先前他摔碎的那版一样，这样，上帝就可以将"先前石版上的字"写在这版上（出 34:1）。摩西就这样做了，并且遵照上帝的指示，上西奈山，在那里又待了四十天。但是，上帝并未遵守这一圣约。摩西有得有失。摩西曾对上帝说"求你显示你的存在给我看"（出 33:18），耶和华就向他显示传统已标明的十三种神性，这等于说是同意了摩西的请求。当时，耶和华宣布了自己与摩西及以色列人的第二次立约，并吩咐摩西将这些话写在新石版上，这不同于第一次。此外，第一次圣约在此被明确称为"十诫"（aseres ha'd'varim）（出 34:28）。

由此可见，金牛犊事件扩大了摩西与以色列民人在精神地位上的

---

① 林肯在他的"斯普林菲尔德讲演"（Speech at Springfield, June 26, 1857）中也曾提到奢侈与奴隶制之间类似的联系：

> 我们要从大不列颠独立出来，对此，[人人生而平等]这一论断毫无实际用处；把这句话写入《独立宣言》不是为了眼前的好处，而是为了长远的利益。有些人一到晚年，就想把一个自由人拐领到讨厌的专制道路上，而《宣言》的作者们就是想让这句话成为那些人的绊脚石。他们知道繁荣滋生暴君，他们预定：这种情况万一再出现在这片美丽的土地并且他们着手他们的天职时，他们就会发现至少有一个难题留待他们去解决。（强调为笔者所加）

差距,这表现在:摩西脸上发出神圣的光,百姓不敢直视(出34:29-35)。摩西的愤怒与求情为他赢得洞见神性(divine nature)的特权;百姓的遗弃显示出他们没有能力鉴别当时已定的律法。因此,一个新的、更简单的开端势在必然,这个开端包括寥寥几条清楚的实践准则(少到十个指头就数得过来),正是这个开端使以色列人区别于"地上的万民"(出33:16)。这个开端与上帝在西奈山上的毁约密切相关,正如耶和华在摩利亚山(Mount Moriah)令亚伯拉罕"失望"一样(创22),这可能会令人困惑。上帝给予了一些适当的东西——"我要恩待谁,就恩待谁;要怜悯谁,就怜悯谁"(出33:19)——但这并不能满足某些期待。难道连上帝都要向摩西学习这种做法吗?否则,上帝为何"与摩西面对面说话,就像一个人与另一个人说话一般"(King James译为"好像人与朋友说话一般")(出33:11)?

那么,何为"十诫"?经文中的这一名称似乎指的是下列准则:

1. 可与迦南人及应许之地的其他居民立约,不许崇拜他们的神们,以色列人必须崇拜耶和华。

2. 不可为自己铸造神像。

3. 要守逾越节。

4. 一切牲畜头生的,凡公的都要献给耶和华,凡头生的儿子都要赎出来。

5. "谁也不可空手朝见我":共同体中的每一个人都必须有所贡献。

6. "你六日要作工,第七日要安息。"

7. 要守七七节和收藏节。

8. 不可将上帝祭物的血和有酵的饼一同献上,逾越节的祭物也不可留到早晨。

9. 要精选地里初熟之果献给耶和华。

10."不可用山羊羔母的奶煮山羊羔。"[1]

八

在《民数记》第12章,有一件事涉及到种族关系,可见,这个问题是这个国家最深切、最永久的问题。摩西的姐姐米利暗和哥哥亚伦"因摩西所娶的古实(Cushite)女子",就毁谤他(民12:1)。一些评注者认为这个女子就是西坡拉,猜想她是米甸古实部落的人;而另一些人则认为她是摩西的第二个妻子,来自古实地即埃塞俄比亚(Ethiopia)。[2] 在这件事中,米利暗和亚伦的批评大概是一种种族歧视,因为古实人以黑皮肤为特征。[3] 他们还质疑摩西卓越的预言能力:"难道耶和华单与摩西说话,不也与我们说话吗?"(民12:2)在上帝的惩罚中,这两项批评密切相关,但只要颠倒二者的顺序,从一开始我们就能看到这种暗含的关联。米利暗和亚伦声称先知就等于摩西,认为上帝本人也不赞成摩西的婚姻,甚至还反对通常的种族混婚,由此得出种族歧视的结论。

这是《民数记》第11-17章所记载的对摩西的四次挑战之一。显

---

① 然则,更为威严的《出埃及记》第20章如何被冠以"十诫"之名?我们推测,随后发生的事情可以借助于现代类推法加以最好的理解。一个名为March of Dime的慈善组织常常致力于为旨在防治小儿麻痹症的医学研究建立基金,从而产生了索尔克和萨宾(Salk and Sabin)疫苗,使小儿麻痹症得到预防。March of Dime成功了。但是,March of Dime并没有拆散这个广受认可的功能性组织,而是致力于另一个有价值的事业,为先天性疾病防治的医学研究提供基金。"十诫"同样如此。原初的规定确实起了作用:以色列人撵走了迦南人,谨守节日和献祭规矩,奉行他们独特的饮食规则等等。这些规矩以色列人学得太好了,因而不必再用一个特殊的名字称呼它们。但是像"十诫",他们并没有遵守得好到可以废弃的地步,它始于第一次立约,而在公共讨论中转变成现有的更基本、更普遍的宗教和道德规则表。(一种更不敬的非传统解释见J. H. Hertz编,《摩西五书与哈达拉:希伯来文与英文译注本》,前揭,页368。)【译按】参见出34:10-27。

② 见J. H. Hertz编,《摩西五书与哈达拉:希伯来文与英文译注本》,前揭,页618。

③ 比较:"古实人岂能改变皮肤呢?
豹岂能改变斑点呢?
若能,你们这习惯行恶的便能行善了。"(耶13:23)

然,这些批评仅限于"家庭内部",还没有普遍波及以色列人共同体。就此而言,与前章所述百姓抱怨在荒野里食品单调的故事相比,这一事件或许并不怎么严重。但是,即便这种家庭争执的范围依然有限,它对摩西权威的挑战却更加直接。在第 16 章所记载的可拉(Korah)及其同党叛变事件中,冲突达到了顶点。

摩西没有回应米利暗和亚伦的毁谤,据经上说是因为他为人极其谦和(民 12:3)。由此,我们必定会以为摩西有意克制或压抑了自己的权利,因为他已经勇敢有效地帮助了其他人,杀掉了奴役希伯来人的埃及人,从牧羊人的骚扰中救出了叶忒罗的女儿们,反抗法老,因以色列人的误入歧途而向上帝本人求情(出 2:11-12,16-17;5:1;7:10,20;8:4-8,21-25;9:10,27-30;10:3-11,24-29;11:4-8;32:7-14)。此外,他当时的沉默也可能是为了自己的利益。在前一章,摩西曾向上帝强烈抗议说,管理这百姓的担子太重了,他独自担当不起,耶和华就亲切地把降在摩西身上的灵分了一些赐给七十个长老(民 11:10-17,24-25)。经上接着说:

> 但有两个人仍在营里,一个名叫伊利达(Eldad),一个名叫米达(Medad);灵也停在他们身上……他们在迷狂中说话[或说着预言(yitnabû)]……有个年轻人跑来告诉摩西说:"伊利达和米达在营里说预言!"摩西的帮手嫩(Nun)的儿子约书亚,就是摩西所拣选的一个人,说:"请我主摩西禁止他们!"但摩西对他说:"你为我的缘故中伤人吗?惟愿耶和华的百姓都受感说话,愿耶和华把他的灵降在他们身上!"(民 11:26-29)

面对米利暗和亚伦的挑衅,摩西的沉默可能兼有同样高贵的慷慨和相同的愿望(即希望准-先知们帮忙分担重任)。然而也可能是这样,即耶和华因米利暗和亚伦而斥责他们(惟一先知们)是为了证明摩西的特殊身份:

> 你们中间若有先知,我耶和华必在异象中向他显现,在梦中

与他说话。我的仆人摩西不是这样……我要与他面对面说话，乃是明说，不用谜语，并且他必见我耶和华的形象。（民 12:6-8）

显然，这一坦白的解释信息被描述为在梦中或异象中向他们显现的，这不是一个值得注意的反讽吗？

耶和华还用 tzaraat 折磨米利暗。Tzaraat 过去常译为 leprosy（麻风病），但新近学术界抵制这种等同。Tzaraat 显然是某种皮肤剥落病，据经上记载，亚伦曾惊呼："求你不要使她像那刚出母腹、肉已半烂的死胎"（民 12:12），可见这种病的毁灭性后果。但亚伦为什么没有受到惩罚呢？拉比赫尔茨（J. H. Hertz）大概复述了一种标准的拉比解释，他注解说，"米利暗似乎曾是毁谤摩西的罪恶言论的教唆者[就因为她是第一个被提到的？]"，而"亚伦之抨击自己的兄弟仅仅是受人指使，所以能免于惩罚"。[1] 但是，亚伦恳求摩西时并没有做这样的区分，"我主啊，求你不要因我们愚昧犯罪，便将这罪加在我们身上"（民 12:11）。毋宁说，亚伦之所以被饶恕，只是因为 tzaraat 会污损身体，而这将使他不再有资格履行祭司职能（利 22:4）。摩西以一句祷告回答了亚伦，这句祷词简短得出奇："神啊，求你医治她！[El na r'fa na lah！]"（民 12:13）。上帝答应了，但必须要米利暗"蒙羞七天"（民 12:14），之后才能被营地重新接纳（字面意思是"收回"[hei'aseif]），这可能暗示她的悲惨境况要持续一周。

上帝为何要这样惩罚？tzaraat 最显著的症状是使人的皮肤变得像雪一样白（民 12:10）。这使我们想起那种对"古实人"的肤色偏见。《圣经》充满了理想的赏罚（poetic justice），即罪罚相当。如果这里的罪在某种程度上就是种族歧视，那么人们就可以想象上帝或许曾义正词严地对米利暗和亚伦说："你不是非难摩西有一个黑皮肤的妻子吗？你想白是吗？我这就让你变白！"这种剪裁考究以镜鉴罪过的天谴，还有一个有趣的例子，即所多玛（Sodom）和蛾摩拉（Gomorrah）的毁灭（创 19）。有一种流行的观点，即认为这两座邪恶之城的特殊罪过就

① 见 J. H. Hertz 编，《摩西五书与哈达拉：希伯来文与英文译注本》，前揭，页 618，619。

是同性恋。赫尔茨强化了这种观点,他说,这种罪恶伴随着童祭、兽奸和各种形式的淫乱,对此,摩西律法"坚决予以谴责"并判以极刑(利18:21-23;20:2-5,11-16)。① 上天不仅把这两座城夷为平地,而且使周围的土地寸草不生。寸草不生、不能繁衍不正反映了同性关系吗?同性恋权利运动的鼓吹者则论辩说,《利未记》中的性别密码是后来发生的,所多玛人的罪在于破坏慷慨好客之礼(表现在他们试图冒渎天使般的访客),这与亚伯拉罕的慷慨行为形成对比(创19:4-11;比较创18:1-8)。固然,冒渎客人无论如何都是不友好的,但是我们能够撇开其异常性征来理解这一行为吗?或许,这里意味深长的是所多玛人的话,他们围住罗德(Lot)的房子,呼叫说:"今晚到你这里来的人在哪里呢?把他们带出来,任我们所为(know [yoda])"(创19:5)。动词Yoda兼有"认识"和"私通"之意,这个词在希伯来语和英语中都有双关涵义,但它未必意味着使用暴力。与此相对照的是示剑对雅各的女儿底拿(Dinah)的态度:"他就拉住她与她行淫,玷污她"(vayikakh otoh vayish'kav otoh vay'aneha),或者是大卫王的儿子暗嫩(Amnon)对其堂妹他玛(Tamar)的态度:"他就压倒她,玷污她,与她同寝"(vayehazak mimenah vay'aneha vayish'khav otoh)(创34:2;撒下13:14)。② 尽管这些更粗暴的语词很合用,灵感的叙述者仍然只认为所多玛人仅仅想"认识"一下陌生人。罗德曾提出,如果所多玛人放过他的客人,自己的两个还是处女的女儿将交由他们任意而行,但所多玛人回绝了他的提议(创19:6-9),由此可见,他们的同性恋渴望昭然若揭。我们也可以从罗德与其女儿们乱伦的嬗和结局中领会这一镜鉴惩罚(mirroring punishment)原则(创19:30-38)。罗德主动将自己的女儿们交给所多玛群氓任意糟蹋,这表明他心甘情愿把她们配给随便什么样的男人。而现在,这种漠不关心戏剧性地得到了报应。

"古实女人"的故事使人想起两个当代教训。其一,以色列人并不

---

① 见J. H. Hertz编,《摩西五书与哈达拉:希伯来文与英文译注本》,前揭,页492。

② 引自Isaac Leeser译,《圣经二十四书》(*Twenty-Four Books of the Holy Scriptures, Carefully Translated after the Best Jewish Authorities by Isaac Leeser*, New York, 1909)。

是一个严格的种族共同体，尽管它是由一种共同的神话世系界定而成的伦理共同体。但对于一个共享“世系继承”共同体来说，的确有理由（一片尊贵之地）领受西奈山上的圣约。而对一个移民国家来说，更加如此，它真正的同一性源于对普遍自然权利的诉求，即《独立宣言》。其二，高度警惕一切激进分子的政治说服，当心维护你自己的价值，以免丧失自我！

九

《民数记》第 13 - 14 章记载了一个不成功的探子使团的故事，摩西派十二探子去窥探迦南地，结果这个军事远征队损失惨重、无功而返，这是十足的政治素材。另一方面，这又是一次最奇特的间谍行动。

拉比们每周聚在一起研读《托拉》，他们机敏地把这个故事挑出来与《约书亚记》第 2 章对读，本章记述了约书亚派探子窥探耶利哥城（Jericho）的故事，经文对这次侦探活动的描述可以为前一次提供一个衡量标准。约书亚的探子使团是秘密行动的。他只派了两个人，而且从来没有透露这俩人的名字。由此我们推断，他们的身份凭证仅仅是约书亚的个人信任。因此，约书亚的指令也很简单：“你们去窥探那地和耶利哥！”他们这两个探子显然十分明白如何小心行事。他们来到妓女（ishah zonah）喇合（Rahab）的家里，这种人通常也是客栈老板，而这种客栈也正是间谍们收集情报的最好场所。[1] 喇合帮助探子们躲避耶利哥王的爪牙；而他们反过来也准备赦免喇合，使她和她的家人免遭那定会伴随以色列征服而来的大屠杀（凭探子的权威做这件事绝对没问题）。喇合报告说耶利哥人正处于大恐慌之中，看样子这正是探子们所需的全部情报，因为他们在山中躲了三天之后，回到约书亚那里，显然只向约书亚一个人报告说：“耶和华已经将那全地交到我们手

---

[1] 见 J. H. Hertz 编，《摩西五书与哈达拉：希伯来文与英文译注本》，前揭，页 635。文本通过记述喇合对摩西惯用语的复述（当然，她大概没听说过摩西这个名字），暗中赞扬了这种女人的宗教敏感，而这句话后来成为犹太教礼拜式的一部分：“……耶和华你们的神是天上地下唯一的神”（书 2:11；比较，申 4:39）。

中"(书2:24)。一般的以色列人似乎并不知道这次侦探活动。

相反,摩西的侦探行动则完全是公共事务。依照神的命令,摩西选出十二个男人,每个支派选一个(除了免除政治义务的利未支派,但是依现在的习惯,约书亚人应该算作两个次支派)。此外,这十二探子并不是凭某种特殊的侦察天赋被选中,而是凭借领导公众意见的才能。他们都是族长(anoshim roshei),都是知名的领袖(民13:3-15)。他们的数量和自高自大的领袖通病几乎注定他们之间会意见不合。各支派之间相互争风吃醋,为了那毫无次序可言的支派清单——以法莲部和便雅悯部在玛拿西部前面,亚设部在拿弗他利部和迦德部前面——上的先后位置而明争暗斗,这种迹象加强了我们的疑虑。这就好像一个总统竟用十二个著名议员组编一个间谍使团。派这些人去刺探情报,事情不搞砸才怪呢!

事实上,这种不合宜的选择标准是上帝亲口所授,难道上帝一开始就注定了这一计划的失败?大概并不是。衮特-普劳特(W. Gunther Plaut)注意到,摩西在三十八年之后的告别演说中回忆到这次行动,并把民众的主动性置于上帝之先(申1:22);而且,圣言"sh'lah l'cha"的反身动词形式显示,这话应该是许可而非命令:"干吧,派他们去!"[①]然而,耶和华这样说也可能是为了防止泄漏他的核心指令,即那些人是去"窥探我所赐给以色列人的迦南地"(民13:2)。也就是说,他们应该重视那地,时刻牢记那是上帝赐予的礼物。不像约书亚的侦察队,此次探察的目的不是搜集一般的或者军事的情报,而是确认上帝的馈礼。这些部族首领不是选来作间谍,而是在百姓面前为上帝作见证,以他们的政治资格完全适合做这件事。[②]

---

① 见 W. Gunther Plaut 编,《托拉:现代评注本》(The Torah: A Modern Commentary, New York, 1981),页1107。

② 不像约书亚选派的那两个人,这十二个人并不是正式地称为间谍(anoshim m'rag'lim)。用来描述他们的侦察活动(latur)的语词通常具有一种游移不定的微妙意义:试比较稍后耶和华对以色列人的训诫,即以色列人要穿缀饰衣服:"你们要佩戴这绥子,好叫你们看见就纪念遵行耶和华的一切命令,不随自己的心意、眼目行邪淫(v'lo taturu),像你们素常一样……"(民15:39;见J. H. Hertz编,《摩西五书与哈达拉:希伯来文与英文译注本》,前揭,页634)。

但摩西似乎忽视了这一点。他把这一计划当成真正的间谍行动，并且稍稍引申了上帝的指令，加入了一些属人的比较，在土地与军事关切之间摇摆不定：

> 你们从南地上山地去，看那地如何[强调土地]？其中所住的民是强是弱，是多是少[强调军事关切]？所住之地是好是歹[强调土地]？所居之镇是营盘是坚城？又看那地土是肥美是瘠薄？其中有树木没有？[1]

此外，摩西还意味深长地补充道："你们要放开胆量，把那地里的果子带些回来"（民13:17-20）。

十二探子显然十分严肃地接受了这些指示。他们就去窥探那地，从南方寻（Zin）的旷野直到北方哈马（Lebo-hamath，即现在的黎巴嫩东北部）然后返回，行程七百英里，有时还要穿越崎岖地带。整个过程历时四十天，这完全在意料之中。在回来的途中，他们偶然来到以实各谷（Wadi Eshcol，此名源于他们的行为，希伯来语即"一串"），他们从谷边果园里带回那一串著名的葡萄，那串葡萄大得出奇，需要两个人用杠抬着。他们回来就向摩西和亚伦复命，在以色列全会众面前展示那地的果子，这是此次远征之政治性质的继续。

最初，他们的报告设法忠实于摩西的议程，并与摩西的问题保持对称。但是，因为摩西关于土地本身的问题大部分是重复的：那地如何？是好是歹？那地土是肥美是瘠薄？他们就简明扼要地回答说："我们到了你所打发我们去的那地，果然是流奶和蜜之地，这就是那地的果子"（民13:27）。至于那里的居民，摩西的问题更加清楚明白，探子们的回答也就滔滔不绝："那里的民强壮，城邑也坚固阔大。"探子们的描述十分详细，甚至超出了摩西所问的范围，他们说出了那里的六

---

① 迦南人是最早广泛使用厚固城墙作为军事防御的古代民族。耶利哥的城墙极深厚，喇合的房子就建在城墙里面（书2:15）。关于摩西最后一个问题的军事意义，我是这样理解的：迦南人会不会贮藏燃料以应付长期的围攻？我们能否从那里轻易搞到木材以建造围城的工事？也要注意，摩西提及那土地时，并没有转述说那是上帝赐予的礼物。

个部族及其所在地的名字。显然,他们被吓住了,以致忽视了涉及到军事问题的树木。而十二探子之一,犹大支派的迦勒(Caleb)持异议说:“我们立刻上去得那地吧!我们足能得胜。”但是他并没有给出明确的理由,也没有提上帝。这或许只是出于自信,他可能认为报酬如此丰厚,值得冒险。这种鲁莽的乐观主义不经一驳。其他人立即指出,他们已经看到那里的居民“比我们强壮”(民13:28-31)。事实证明,他们是对的,而迦勒错了:在14章结尾,以色列人失去上帝的庇护,一溃千里(民14:39-45)。

此时刚好有必要提醒人们思考这次行动之前提,即那地是上帝的礼物,这一信念将会弥补他们属人力量的不足。然而事态的进一步恶化,使这一策略也成为不可能。探子中有人诽谤那地,说它是“吞吃”居民之地,那里的人都巨人,“据我们看自己就如蚱蜢一样,据他们看我们也是如此”(民13:32-33)。这种言论已不再是理性的深思熟虑,它所激起的恐惧疯狂蔓延,扭曲了他们所看到的事实,使他们怀抱一种投机心理,考虑如何指望其他人并为自己的消极行为作辩护。对那地的诽谤是这种舆论的晴雨表。那地不宜居住(“吞吃居民”),这种说法不仅与他们刚才的证言相矛盾,而且为他们带回的可见证据所反驳,因为那一串巨大的葡萄是富足的极好象征。他们搅动激情,左右视听,不仅企图拒绝上帝,而且打算否认他们自己的眼睛。

以色列人于是陷入绝望,叽叽咕咕地埋怨摩西和亚伦,并且忤逆耶和华;他们渴望埃及的保护亦即奴役,并且考虑如何返回埃及。甚至摩西和亚伦也方寸大乱,不知所措。约书亚和迦勒力图提醒人们那地是极美之地,力劝他们不要屈服于恐惧,并且只要他们不背叛耶和华,上帝就会与他们同在。然而,一切都晚了!人们要拿石头打死他俩,只有上帝出面才救得了他们。

这一并非真正的间谍行动的侦探行动自取其败。本希望这些部族首领会使民众欣悦于上帝的礼物,再接再厉,勇往直前;没想到他们却把自己特有的罪恶传染给了民众。这是一件令人很不愉快的政治教训。幸运的事,青年约书亚很好地接受了这个教训(或许还有摩西:比较,民21:32)。

十

《民数记》第16－17章记载了可拉（Korah）的叛变，这是本书核心章节所载的对摩西领袖地位的第四次挑战；若根据死亡人数来判断，这也是最严重的一次挑战。经上记载：耶和华连降地震、火灾和瘟疫，使一万五千多人死于非命，死亡人数是金牛犊事件中所死的偶像崇拜者数量的五倍（民16:25，31－32，3517:14；比较，出32:25－28；亦参，民25:1－9）。这种死亡判决是伴随着某种宗教仪式而来的，这样的叙述在以色列人三十八年之后到达汛（Sin/Zin）的旷野时又重现（民33:1－37）！在这些年的旷野漂流时期，整个出埃及的那一代人都死去了（有几个值得注意的例外），而文本却对此保持沉默，这种沉默将目前这一章变成调子骤冷的凄凉结局。这一事件似乎也给摩西一些关于政治和上帝的教训。

这次叛变远非农民暴乱。可拉是一个位高权重的人物，是摩西和亚伦的第一代堂兄弟，是利未支派哥辖氏（Kohathite）的王子，而利未人是在会幕圣所专事圣礼的一支（民16:1；3－17，19，27－32）。他的同党有流便支派的大坍（Dathan）、亚比兰（Abiram）和安（On），他们似乎声称本族作为雅各长子的后裔，拥有自然的长子继承权。而且他们受到"以色列会众的二百五十个首领，即有名望选入会中的人"的支持（民16:2）。而可拉与流便人各自的领导权要求之间存在潜在的冲突，这使得一些《圣经》批评家把这个故事看成是两次不同叛变的异文合并。[①] 另一方面，政治同盟，尤其是革命的政治同盟常常是靠不住的，因为结盟双方只有一个共同利益，即反对共同的敌人。文本两次漏掉比勒（Peleth）之子安不提，这是不是暗示：革命渐渐陷入内讧和肃清，导致"自食其子"？

然而，叛变头子们虽然背景显赫、位高权重，他们的花言巧语却是十足的民主论调："［他们］聚集攻击摩西、亚伦，说：'你们擅自专权，

① 见 W. Gunther Plaut 编，《托拉：现代注疏本》，前揭，页1126。

全会众个个既是圣洁,耶和华也在他们中间,你们为什么自高,超过耶和华的会众呢?'"(民16:3)。这种论调的确傲慢无礼,毕竟,我们和他们都业已看到,摩西和亚伦的卓越是名副其实的,对此,摩西的惊讶是可以理解的(民16:4)。然而,摩西自己早已在某种程度上为这种论调埋下了祸根,因为当他听说伊利达和米达说预言时,他的反应是说:"惟愿耶和华的百姓都受感说话,愿耶和华把他的灵降在他们身上!"(民11:29;见本文第八节)。这反映了摩西的宽宏慷慨,令人钦佩,也许正是这种品质使他配得上与上帝面对面地说话,这种描述也回响在可拉的政治非难中:一个人如果希望所有人都应成为先知,他就不能够统治一个大共同体。一些不配的人声称自己的长子继承权,这只是权宜之计而已。

关于上帝的教训很令人泄气。这一事件之所以不同寻常,原因之一就在于耶和华两次威胁说要击杀以色列人(民16:19-21;17:8-10)。到目前为止,上帝已经两次施行这样的恐吓,一次在金牛犊事件中,一次是因为探子歪曲事实、谎报应许之地的情况。在这两次行动中,耶和华都提出要让摩西的后裔成为大国,但摩西都雄辩地加以劝阻(出32:9-14;民14:11-19)。对摩西(和我们)来说,这些对话是一个发现的过程,为的是给神性打开一个窗口。这种恐吓的每一次重复都告诉我们:先前的理由还不充分,摩西对上帝之存在的领会还有某种错误。因此,让我们回顾一下这些言辞。

在金牛犊事件中,摩西提出了两条理由:

> [1]为什么使埃及人议论说:"他领他们出去,是要降祸与他们,把他们杀在山中,将他们从地上除灭。"……[2]求你纪念你的仆人亚伯拉罕、以撒、以色列,你曾指着自己起誓说:"我必使你们的后裔像天上的星那样多,并且我所应许的这全地,必给你们的后裔,他们要永远承受为业。"(出32:12-13)

摩西争辩说,耶和华应该留心自己在诸国中的声誉,应该遵守诺言。忽视前者是不体面的;轻视后者是不正义的。但是,一个全能的

存在为什么要关心异教徒们对他的意见？埃及人误以为耶和华释放以色列人是对自己存心不良，那又有什么要紧呢？或者，摩西是不是阴险地暗示，对出埃及的解放行动心怀恶意的其实就是如今要除灭以色列人的耶和华？摩西能否断定，声誉对耶和华很重要，否则他就不成其为上帝？摩西对长老盟约(Patriarchal Covenant)的提醒也是有缺陷的。因为，耶和华即便真的灭除了所有其他以色列人并使摩西的后裔成为大国，他也仍然没有违背他与亚伯拉罕、以撒、雅各及其后裔摩西所立的约。那么，上帝为何宣布放弃原来的计划而要灭除以色列人？我们并不清楚。这也许是对摩西之热诚的神圣回应。

摩西在侦探行动失败之后，又提出了两个理由，请求上帝不要消灭以色列人：

> [1]埃及人必听见这事……要将这事传给迦南地的居民…那些听见你名声的列邦必议论说："耶和华因为不能把这百姓领进他向他们起誓应许之地，所以在旷野把他们杀了。"……[2]现在求主大显能力，照你所说过的话说："耶和华不轻易发怒，并有丰盛的慈爱，赦免罪孽和过犯，万不以有罪的为无罪，必追讨他的罪，自父及子，直到三四代。"(民 14:13－18)

这里的第一条理由与前一次演讲的第一条理由相似。二者都关心上帝在列国中的声誉(所不同的是，这次着眼于上帝的全能而非慈爱)，二者也都牵扯到一个相同的问题：即上帝为什么要在意异教徒是否认为他软弱无能？上帝若不真正履行诺言，摩西本人是否也怀疑上帝实现允诺的能力？世界毕竟充满着神，有些神强于另一些神，但耶和华为何单单被刻画为全能的神？现在，慈爱问题转入第二条理由：灭除百姓的做法与神性相矛盾，正如上帝在与摩西的亲密交谈中显示给摩西的(出 34:6－7)。这个理由完全替换了先前的那个理由，即长老之约。这是不是因为后来的律法之约取代了长老之约？在何种程度上，律法使得长老之约显得已经过期？我们或许注意到，这第二条理由还暗示了一种不祥的交易：只杀掉某一代人，而非即刻除灭全部

以色列人。在此,摩西或许正好得到了他想要的答案;但与此同时,摩西为自己增加了责任,他必须接着再牧管以色列人达三十八年之久,这或许令他感到苦恼。

可拉的叛变激怒了耶和华,耶和华再次威胁要剪灭以色列人,这表明摩西的种种理由最终都没能阻止上帝的行为,也就是说,耶和华之名对异教徒而言并没有摩西想象的那样重要,上帝的行为(只要还有以色列人幸存下来履行盟约,哪怕仅剩一个家庭,上帝都要将其铲除)严重损害了他自己的仁慈和诚实。然而,面对这第三次威胁,摩西和亚伦(他们的神圣品质还没有显示出来)表达了一个截然不同的原则:

> 可拉招聚全会众到会幕门前,要攻击摩西、亚伦,耶和华的荣光就向全会众显现。耶和华晓喻摩西、亚伦说:"你们离开这会众,我好在转眼之间把他们灭绝。"摩西、亚伦就俯伏在地,说:"神,万人之灵的神啊!一人犯罪,你就要向全会众发怒吗?"(民16:19-21)

不管其内在价值如何,这个论辩实在太离谱啦。正如文本强调的,至少眼下是"全会众"在犯罪。即便不是如此,我们只需回忆一下亚伯拉罕在所多玛和蛾摩拉同上帝的讨价还价,就会发现,上帝完全可以正当地处死普遍犯罪的共同体中的九名无辜者(创18:22-33)。

在地震和上帝怒焚可拉、大坍和亚比兰以及他们的家庭和二百五十个头目之后,决定性的情况发生了,百姓仍然执迷不悟:

> 第二天,以色列全会众都向摩西、亚伦发怨言,说:"你们杀了耶和华的百姓了!"会众聚集攻击摩西、亚伦的时候,向会幕观看,不料,有云彩遮盖了,耶和华的荣光显现。摩西、亚伦就来到会幕前。耶和华吩咐摩西说:"你们离开这会众,我好在转眼之间把他们灭绝。"他们二人就俯伏于地。摩西对亚伦说:"拿你的香炉,把坛上的火盛在其中,又加上香,快快带到会众那里,为他们赎罪,因为有

忿怒从耶和华那里出来,瘟疫已经发作了。"(民 17:6 - 11[1])

摩西最终似乎认识到,再怎么与耶和华争辩也无济于事。人们必须仅仅通过赎罪,祈求神的宽恕。

我们刚刚在第 12 章已经看到,上帝与摩西的关系非同一般,"我要与他面对面说话,乃是明说,不用谜语"(民 12:8)。然而,即便上帝跟摩西说话不用谜语,而且在这些故事中,上帝的言辞残酷无情、生硬直接,但对摩西来说,上帝仍是一个谜。一个人如何能劝阻全能的上帝?对一个全知的存在而言,"改变心意"意味着什么?什么样的论证能够指向一个超越人类理解范围的存在者?最后,摩西似乎只得听天由命,像先贤亚伯拉罕一样,只履行义务,不争辩是非。[2] 而摩西的政治义务就是统治那群远离先知的希望之邦的芸芸众民。

十一

《民数记》第 31 章记载了以色列人与米甸人之间的战争,展现了摩西整个生涯中道德最混乱的一幕。上帝吩咐摩西"要在米甸人身上报以色列人的仇"。摩西从每个支派中选出一千人,共派出一万二千人的兵力,并派亚伦的孙子腓尼哈(Phinechas/Pinchas)作随军祭司。这支以色列军队杀了所有的米甸男人,包括五个王和先知巴兰(Balaam);虏了米甸人的妇女孩子;夺了米甸人的牲畜、羊群和所有财物;烧了米甸人的城邑和营寨。摩西携高级祭司以利亚撒(Eleazar)及各支派首领亲自出营迎接凯旋部队(民 31:1 - 13)。事情随即变得不妙:

摩西向打仗回来的军长发怒……对他们说:"你们要存留这

---

[1] 【译注】见和合本,民 16:42 - 46。

[2] 这种对照通常很显著,亚伯拉罕与上帝据理力争,想保全所多玛和蛾摩拉的居民,但最终劳而无功,上帝命令他祭献自己的儿子以撒(创 18:20 - 33;22:1 - 19)。

一切妇女的活命吗？这些妇女，因巴兰的计谋，叫以色列人在毗珥(Peor)的事上得罪耶和华，以致耶和华的会众遭遇瘟疫。所以，你们要把一切的男孩和所有已嫁的女子都杀了。但女孩子中，凡没有出嫁的，你们都可以存留她的活命。"(民 31:14-18；毗珥事件见，民 25:1-18)

潘恩(Thomas Paine)是美国独立战争时期著名的小册子作家和坦率的宗教怀疑论者，在他的那本全面反圣经的《理性的时代》一书中，他提到这件事时说：

想想看，任何一位母亲如果置身于那些母亲们的处境：一个孩子已经被谋杀，另一个孩子又注定要被糟蹋，而她自己也深陷于刽子手之手，她会怎么想？再想想看，任何一位女儿倘若置身于那些女儿们的处境：注定成为那些禽兽的口中之物，而那些家伙正是杀害她们母亲和兄弟的凶手，她又会怎么想？

为此，潘恩宣布摩西是"最可恨的恶棍之一，他玷污了世世代代的男人之名"。[①] 潘恩认为女孩们"注定要被糟蹋"而非被奴役，有人或许会表示异议。或者抗议说，这些女孩即便被虏来为妻，她们还拥有摩西律法所规定的权利(申 21:10-14)。但这纯属找碴儿，因为潘恩的主要观点只是说这是一个道德败坏的故事。

拉比赫尔茨的观点更加心平气和，但也显得颇为尴尬：

与米甸人的战争呈现了一些奇特的难点。我们不再熟悉那足以证明这些残忍行为之为正当的环境，因此，我们难以圆满地应付与此相关的种种异议。

① Thomas Paine，《理性的时代》(*Age of Reason: Being an Investigation of True and False Theology*, New York, 1942)，页 119-120。

接着，他援引评注本《圣经》：

> 回忆一下印度兵变之后的情形——当时大不列颠处于同一种情绪之中，这或许有助于我们明了这一问题。士兵们之所以疯狂惩罚叛逆者的残忍与贪欲，部分在于爱国精神，部分在于报复心理，将仁慈全然抛在一边儿。[1]

有人也许会赞同赫尔茨的做法，即尽量利用令人不安的文本，但是他的评论离开了它的对象。这里值得注意的事实是：以色列士兵并不像英国人在1857年印度兵变期间的所作所为，并没有"将仁慈全然抛在一边儿"。确实，他们彻底歼灭了敌军，包括所有男人、国王，甚至可怜的巴兰（美索不达米亚[Mesopotamian]的先知，受摩押王巴勒[Moabite king Balak]所雇诅咒以色列人，却死于对以色列人的祝福），巴兰看来是在错误的时间和错误的地点无辜的牺牲品（摩西试图因巴力毗珥[Baal - peor]而谴责巴兰，这在早先的文本中得不到支持，可能是后来合理化的结果。比较，民22-25）。但是，士兵和首长们仁慈地存留了米甸女人和孩子。非尼哈是众首长之一，而此前他也曾亲手杀掉一名败坏以色列人的妇女（民25:6-8），可见，妇女只要确然有罪，他就不会手软。相反，摩西所斥责的倒是众首领的仁慈，摩西不仅不愿区分有罪妇女和无辜妇女，下令处死所有已婚妇女，并且不合逻辑地处死所有男孩而保留女孩。这段描述是另一段令人难忘的经文的回声，同样阴森可怖："埃及王对[希伯来收生婆]说：'你们为希伯来妇女收生……若是男孩，就把他杀了；若是女孩就留她存活'"（出1:15-16）。摩西在接近自己事业的终点时竟变得像一个法老！

当然，我们可以从政治上看待摩西的行为。一旦留存那些妇女和男孩，就会埋下祸根：一个被征服的、饱含怨恨并因而极其危险的族群居于以色列人的邦国，而这个国家目前还迁移不定，依然面临着漫长而艰难的征服迦南之旅。（我们可以拿以色列境内的巴勒斯坦居民对

---

① 见 J. H. Hertz 编，《摩西五书与哈达拉：希伯来文与英文译注本》，前揭，页704。

现代以色列国家提出的挑战与此相比照。)另一方面,同样的政治分析也可以用来解释邪恶的法老对希伯来人所推行的种族半灭绝政策。法老担心"日后若遇什么争战的事,就联合我们的仇敌攻击我们,离开这地去了",这种顾虑终究不是荒谬可笑的(出1-10)。

毋宁说,文本恰恰想让我们看到这种相似与平行,感受赫尔茨的苦恼(甚至潘恩的愤怒),从而迫使我们把耶和华上帝与他最伟大的先知区别开来,这样我们就能避免崇拜任何属人偶像之罪。例如,我们会注意到,摩西的命令并没有遵循权威的公式,即"照耶和华所命令的",因为耶和华甚至并不要求根绝米甸人,他只是说:"你要在米甸人身上报以色列人的仇"(民31:1)。这显然仅仅意味着要向米甸人开战(民31:7),而其他细节的进一步引申则只是人类解释的结果。[1] 我们也应该想到,摩西现在已经一百二十岁了;他已忍受过四十年的旷野漂流,他自认为自始至终完美无瑕;并且,正如在"米利巴水"事件中,他将那些抱怨(这很自然)沙漠缺水的人称为"叛徒",这表明摩西渐渐变得暴躁易怒(申1:19及其后,尤其37节;民20:9-11)。此外,上帝曾两次晓喻摩西说,他不久将"归到他的列祖那里",因此他要将自己的权威授予约书亚(约书亚明显没有参加与米甸人的战争)(民27:13;31:1;27:20)。这个命令之所以有效不在于神的授权,而在于摩西的命令成为可能。这不正表明,上帝判定摩西该退休了?

摩西的命令是否得到了恰当遵守?据经上记载,共有三万二千个女孩子被俘(数量如此之大,这是否暗示士兵们慷慨地遵守了这一命令,即存留一些女人?这命令是谁下的?)。如何仪式化地洁净这些战利品;如何在会众、士兵、利未人和祭司中间分配俘虏和牲畜;以及各级军长(可能不包括士兵)[2]所贡献的赎罪金的数量,文本对这些都有清楚的记载。但对于俘虏的处决,文本却漠不关心。我们敢不敢希望,驻扎在摩押(Moab)的非尼哈及其军队正义地违反了一个不正义

---

① 比较:出32:25-29;申20:15-18;撒上15:1-3。亦参见Michael Walzer,《出埃及与革命》,前揭,页59-60。

② 但是"各兵丁都为自己夺了财物"(民31:53)。这或许是因为,士兵们不像首领们,没有罪需要赎回。

的命令，正如法老宫廷里的希伯来收生婆施弗拉（Shiphrah）和普阿（Puah）曾做的那样（出1:15－21；参见本文第三节结尾）？

结语

我们先前曾瞩目于摩西的高贵，相比之下，亚伯拉罕则孜孜以求荣誉（见本文第一节）。摩西的王气教养使他免受奴役、从以色列同伴中脱颖而出，也使他的天生勇毅和智慧得到充分发育。尽管他起初怀疑自己口笨舌拙、力不胜任天授使命，但是，当他对这项工作热心起来并遭遇法老的抗阻时，他获得了自信。渐渐地，摩西意识到自己的政治创始人身份，他突然爱上以色列人，好像爱上自己收养的孩子：因他们的行为而向上帝求情，希望平息上帝的怒气；而每当以色列人做错事时，他自己却又对他们大光其火。而且，对于上帝之声誉，他还表现了自诩的朋友般的高贵关切。一言以蔽之，他变得热衷于自己的天职，燃起前所未有的热情，这种热情似乎排除了单纯的个人野心。然而，也许正是由于这种热衷和王气自信，他有时很不听话，甚至歪曲上帝的命令，对自己的错误漫不经心，自我感觉过于良好。（政治的当务之急也会使他疏忽家庭。）特别值得一提的是，他至少暂时性地渴望别人分担他的工作、分享合作的光荣，而这抵消了他的错误和政治幼稚，并由此显示，仿佛乌合之众的奴隶也有望像一个平等国家一样管理自己！（摩西显然不是唯一一个怀抱这份痴心妄想的人，比较：出19:6。）在生命的尽头，摩西变得惊人的暴躁，甚至残忍到连有罪与无辜也不分的地步。摩西的确是上帝最伟大的先知，上帝赋予他对神性的一瞥；尽管如此，摩西终究始终是一个政治家，他虽然因上帝对其选民的大爱特宠而满怀敬畏，但他关于神性的观念通常只骤然停止在宇宙论的边缘。[1]

---

[1] 例如，摩西重述第四诫时，只说这一诫是为了纪念耶和华上帝将以色列人从埃及解救出来，因此以色列人要为耶和华在安息日守节；却忽略了这也是为了纪念上帝的创世行动，因为上帝在六天之内创造了天、地、海洋和各种栖息者，而在第七天安息了（申5:12－15；比较：出20:8－11；亦参：申4:32－40；30:11－20）。

可是,一个人即便耳聪目明,精确地领会了神性,并且还有更深的理论素养,却缺乏摩西追求正义的激情和义愤,他能成为耶和华上帝更完美的仆人么?他会像摩西那样热爱缺陷多多的以色列人吗?他敢不敢——或者,愿不愿——为了以色列人而面对面地顶撞上帝?或者,倘若有另一种选择摆在面前,让他领导一个物阜民丰的国家,这样一个人会不会对以色列人撒手不管,任其生灭(出 32:9-14;民 14:11-19)呢?总而言之,上帝是否仅仅想要——并且我们是否需要——用远非完美的手段来改善远非完美的人类质料?

审判官摩西*

格莱舍尔(Jules Gleicher) 著
李致远 译

本文接续《政治家摩西》,继续致力于检审摩西一生所经历的种种事件中的政治教益。本文尤其集中于摩西作为审判者的活动,密切注意《出埃及记》、《利未记》及《民数记》中相关章节提出的法律推理、司法组织及审判程序等问题(《申命记》带有奇特的修辞特征,需另具文讨论,区别对待,此不赘述)。

我们还是回忆一下这几幕插曲吧,诸如叶忒罗(Jethro)造访以色列人营帐、拜金牛犊叛教事件、婚血子渎神案、西罗非哈(Zelophehad)女儿们的诉讼案。这些案件使摩西意识到自己正在以一个审判官的身份行事,在解决各支派之间的争端,在依法惩治个别违法犯戒之徒(出 18,32;利 24:10 - 23;民 27:1 - 11;36)。然而,在《出埃及记》前半部分,审判活动显得异乎寻常:摩西试图在缺乏律法的情况下实现正义。

---

* 【译按】经授权译自《解释》(*Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, Winter 1999, Vol. 26, No. 2),原题为"Moses *Dikastes*"。

一

实际上，摩西成年之后，第一次亮相，就曾三次尝试执行正义，在相互敌对的人之间分配正义：

> 后来摩西长大，他出去到他的弟兄(vayeitzei el-eḫav / his kinsfolk)那里，看他们的重担，见一个埃及人打希伯来人的一个弟兄(ish - ivri mei'eḫav / his kinsmen)。他左右观看，见没有人，就把埃及人打死了，藏在沙土里。第二天他出去，见有两个希伯来人争斗，就对那欺负人的(vayomer larasha / offender)说："你为什么打你同族的人呢[lamah sakeh rei'ekha / fellow]?"那人说："谁立你作我们的首领和审判官呢？难道你要杀我，像杀那埃及人吗?"摩西便惧怕，说："这事必是被人知道了。"法老听见这事，就想杀摩西，但摩西躲避法老，逃往米甸地居住。
>
> 一日，他在井旁坐下，米甸的祭司有七个女儿，她们来打水，打满了槽，要饮父亲的群羊。有牧羊的人来把她们赶走了，摩西却起来帮助她们，又饮了她们的群羊。(出2:11-17)[①]

这个叙述稍稍综合了三个例子，分别描述了一个希伯来人与一个非犹太人之间、两个希伯来人之间以及两群非犹太人之间的冲突。每一个例子都没有显示出对某一特定法律典章——不管是埃及人的、希伯来人的还是米甸人的法典——的任何明显诉求。(切记，此时，以色列人自己的法律，只有寥寥几条。)也就是说，似乎应该用某种未经申明的法外正义标准来衡量这三种情形。

第一个例子看来最成问题。一个埃及人打了一个希伯来人，仅凭

---

① 经文一般皆引自《塔纳克－圣经旧约》(*Tanakh: The Holy Scriptures: The New JPS Translation According to the Traditional Hebrew Text*, *Philadelphia*: Jewish Publication Society, 1988)。

这错儿，就能把那个埃及人说成是魔鬼的辩护士？如果一个希伯来人奴隶偷懒怠工，而一个埃及人监工就因此打这个奴隶，这难道不是监工份内的事儿吗？不过，经上既没有提那个希伯来人是否犯了什么错儿，也没有讲那个埃及人加之何罪。众所周知，一个统治阶级或主人国族中的任何一员对其所统治的民人中的任何一员都拥有随心所欲的权力，而那个埃及人的举动可能就是这一专制权力的任意表现而已。本案的种族面貌显得很突出，显然正是这一点激发了摩西。我们记得，摩西曾被埃及王室收养（出 2:10），不过，要么，摩西通过某种方式，早已知晓自己的种族血统，并因而出去到希伯来劳工中间，和他的兄弟们在一起；要么，摩西目击这一暴力事件时，就把希伯来劳工认同为自己的兄弟。也就是说，即便兄弟（eḥav）一词的第一次使用不能证明他的动机，那第二次出现总可以吧（出 2:11）。但是，注意到这些偏见也就等于承认了摩西并不是一个公正的审判官。因此，摩西施加的惩治可能有些过分：对一个殴打行为竟处以极刑。而如果根据摩西后来在西奈山上宣布的 lex talionis（"law of measure"，报应正义，或同态惩罚），则只能"以命偿命"、"以打还打"（出 21:23,25）。另一方面，当时的实际情况也可能不允许一种更温和的反应。如果摩西"以打还打"惩罚那个埃及人，就等于公开宣称自己是希伯来人的同党，并因而是一个政治颠覆分子，正如法老听见这事后敏锐地推断的那样（出 2:15）。

第二个案例就发生在第二天。对摩西来说，行正义之道真的具有如此天生的吸引力，以至于一旦沾上手，就真的不可抗拒吗（比较出 18:13－16）？摩西试图调解两个希伯来人之间的争斗，通过询问冒犯者殴打别人的理由，展开实地司法调查。这种讯问的法律意义固然很明显，但显然更重要的是，对于那个为经文所认定的犯错者（rasha），摩西也遵循正当程序，给予其自我辩解的机会。此外，摩西还使用了 rei'ekha 一词（"your fellow"，兼指"你的邻居"、"你的朋友"、"你的同伴"），它暗含着一种使均等正义得以可能的共同标准，并且暗中调用一种正义的自然原则：根本利益相互一致的人们（fellows）之间不应该相互争斗。然而，摩西的所有考虑几近徒劳。摩西的对话者对他的审

判权提出了异议:你凭什么资格审判我们?他还透露,摩西前一天杀死埃及人的事是众所周知的,这样一来,早先事件所暗示的更急迫的政治关切就突然地介入,于是,司法议程骤然中断。

那个人到底是如何偶然得知前一事件的呢?或者,那个人曾亲眼见到过,尽管摩西曾确信四下无人;或者,被救的希伯来人曾直接或间接地告诉过那个人;或者,目前这个插曲中的那个冒犯者正好就是前一事件中的那个被救者。极为有趣的是,这三种可能性将预示一种忘恩负义,这种忘恩负义不仅破坏了有序的审判,而且可以说明,摩西随后在米甸(Midian)逗留期间,为什么似乎从未纠正那种错误,即流珥(Reuel)的女儿们一开始把他当做"一个埃及人",摩西对这些没教养的希伯来人是如此地不满(出2:19;4:18)。[1]

第三次尝试看起来更有希望成功,但这也只是看起来如此罢了。摩西(不管是凭借武力还是通过说服)援助了米甸祭司的女儿们,而她们在父亲的鼓励下,也向摩西表达了适当的感谢:

> 她们来到父亲流珥那里,他说:"今日你们为何来得这么快呢?"她们说:"有一个埃及人救我们脱离牧羊人的手,并且为我们打水饮了群羊。"他对女儿们说:"那个人在哪里?你们为什么撇下他呢?你们去请他来吃饭。"摩西甘心和那人同住;那人就把他的女儿西坡拉(Zipporah)给摩西为妻。(出2:18-21)

尽管如此,我们还是很难说,摩西通过干预此事所维护的原则是正义的。较弱的一方何以应该受到优待和体谅,这种优先权或道德要求是正确的吗?此外,流珥见女儿们回来得这么早,就感到惊奇,这间接表明,牧羊人的骚扰可能是米甸人生活中一个习惯性的事情。要是那样的话,摩西的英雄救美行为不就破坏了既定的地方习俗,因而在某种程度上不就是非正义的么?

---

① Elie Wiesel,《神的使者—圣经人物与传奇》(*Messengers of God: Biblical Portraits and Legends*. New York: Simon & Schuster, 1976),页187-189。

合而观之，这三幕小插曲表明，在缺乏成文法（written law）的情况下，司法程序虽然可能，但尚成问题。在这种前提之下，我们只好暂缓考虑严酷生存的紧急事件和对审判官权威性的认可，只好为了公正审判的好处而心怀感激。

二

在摩西与法老的长期对抗中，若干章节提到，耶和华曾"使法老的心刚硬"，亦即，耶和华一再命令希伯来人要出埃及，同时却又使法老不屈服于这一命令。这一表达方式会导致一种神学上的不安，因为它似乎危及自由意志学说，并且暗示，上帝内在于无辜的埃及人的无根由的苦难和最终的死亡之中。而借助一种现代类比，我们可能会认为这是一个诱陷认罪（entrapment defense）问题，即某人若在犯罪现场被捉拿在案，有一种合法抗辩（legal plea）可以帮他洗脱罪名，也就是说，他可以通过证明自己的犯罪事实之所以"成立"是由于警方的过度介入，即实际上是警方造成了他的犯罪，这样法庭就只能判他无罪。一个公正的现代陪审团会因为上帝的诱陷而宣判法老无罪吗？

根据美国的法律，美国最高法院于1932年在索里尔斯案（Sorrells v. United States）中宣布了诱陷标准。一位联邦禁酒调查人员假扮成一个旅游者拜访旅店老板索里尔斯，并同他聊起共同的战争经历，从而博得他的信任，然后就向他讨酒喝。两番拒绝之后，索里尔斯答应了那人的第三次请求。于是，索里尔斯被指控违反国家禁酒令。最高法院推翻原来的有罪判决，并坚持，执法人员不能"为了将其他方面无罪的法人诱入犯罪并惩罚他们"而鼓动一种犯罪行为。[1] 在第二个诱陷案例即1958年的舍尔曼案（Sherman v. United States）中，首席法官瓦伦（Earl Warren）这样描述相关的法律界线，即在"出于无意的无罪诱陷和出于无意的有罪诱陷之间"划清界线。[2] 但是，为了确定被告

① Sorrells v. United States, 287 U.S. 435 (1932), at 448.

② Sherman v. United States, 356 U.S. 369 (1958), at 372.

是否真的“其他方面无罪”,法庭抗辩就有必要“适当而透彻地质询辩护人自己的行为和倾向”。[①] 因而,在第三个案例即 1973 年的鲁塞尔案(United States V. Russell)中,一位联邦麻醉剂调查人员曾提供过一个生产迷幻药的必需成分,法院仍然维持有罪判决,因为有证据表明,被告还有其他的供货商并且当时正在生产这种迷幻药。

在所有这些案例中,只有三四个法官表达了对这种“主观”标准的不满。他们认为,在这种标准下,根据被告的心理状态,两个案例中相同的警方行为可能会被不同地对待。相反,他们争辩说,相关的质询应该是一个“客观的”问题,诸如政府是否“鼓动了犯罪”,或者,“特定案例中所显示的警方行为是否降到……政府权力的适当运用的标准之下”。[②] 例如,在鲁塞尔案中,持异议的法官争辩说,由于麻醉剂调查人员曾提供过相关难得的且常用于大批量生产迷幻药的成分,而法庭的有罪判决正基于此,因此,要不是调查人员的卷入,罪犯也不会犯罪。

若将这些标准用于《出埃及记》的经文,跟随撒那(Nahum Sarna),我们就会注意到,经上有二十处提及使法老的心刚硬,这二十处可以均等地分成两组,每组十个:一组把此事情归因于上帝(出 4:21;7:3;9:12;10:1,20,27;11:10;14:4,8,17),而另一组仅仅说到“法老的心刚硬”(出 7:13,14,22;8:11,15,28;9:7,34,35;13:15)。[③] 假若“法老的心刚硬”这一短语暗指法老自己的故意倾向,我们就可以推断,官方的、“主观的”诱陷标准承认,法老应该为他的顽固负责并且为自己加给其人民身上的后果受谴责。此外,法老为了减少自己的损失,也做了许多努力,首先,法老坚持以色列人必须在他的领土范围内举行祭祀活动,后来,则只允许壮年人去侍奉耶和华,再后来,则不允许以色列人带上他们的羊群牛群,这暗示了法老的精打细算以及此类责任感

① Sorrells v. United States, 287 U. S. 435 (1932), at 451.

② Sherman v. United States, 356 U. S. 369 (1958), at 382.

③ Nahum Sarna,《探解出埃及记》(*Exploring Exodus*, New York: Schocken Books, 1986),页 63 – 65,页 228,注释 2、3、10。

(出 8:21;[①]10:8－11,24)。另一方面,根据少数派的、"客观的"标准,法老恰恰应该被宣判无罪,因为上帝给他提供了一个必不可少的成分即顽固,而这通常足以让我们这些陪审员意味深长地说,上帝"鼓动犯罪"。

三

在《出埃及记》的第十八章,摩西的岳父叶忒罗(似乎与第二章的流珥是同一个人)拜访了以色列人的营帐。叶忒罗看到,"从早到晚",摩西都在以色列人中间裁决纠纷,于是,叶忒罗就声明,让摩西一个人承担这么繁重的工作是不对的,百姓都站在那里等着摩西亲自审理,这样会把摩西和百姓都累坏(出 18:13)。因此,叶忒罗提出了一些友好的建议,这些建议分两个部分:首先,"指示他们[民人]当行的道、当作的事",即制定一些普通法律(出 18:20),而不是仅仅基于一个特定的(ad hoc)基础,把上帝的法令和教导传达给各个争斗者。其次,拣选若干有才能的、敬畏神的、诚实无妄的、恨不义之财的人,派他们作常任审判官,管理百姓;并且把他们按等级组织起来,这样,他们就可以依据已公布的法律,自己解决小争端,而将大的争端逐层呈给摩西。

我们可能认为,叶忒罗是世界上第一个提出组织化管理的外籍顾问(客卿)。同样,叶忒罗还表现了一种与其"局外人"身份相称的机智。摩西向叶忒罗细述了耶和华救以色列人出埃及的事以及后来耶和华为以色列人所行的每件事,叶忒罗听罢,便甚欢喜并称颂上帝:"我现今……得知耶和华比万神都大。"(出 18:8－11)他的措辞让人觉得他是初次听说这些事。但是,经上已经告诉我们,甚至在拜访以色列人营帐之前,叶忒罗已经"听见神为摩西和神的百姓以色列所行的一切事"(出 18:1)。同样,针对摩西程序繁重的全天候裁审工作,叶忒罗提出自己的建议时,可能也是同样老练。也就是说,叶忒罗可

① 【译注】见和合本出 8:25。

能采取了一种礼貌文雅的方式,而非直截了当的批评,为的是补救摩西实际审判中存在的明显缺陷。

看来,叶忒罗的第二条建议显然很明智,很切合实际,以至于摩西还没来得及把上帝的法令和教导广泛发布,就立即采纳,并任命"有才能的人"作"千夫长、百夫长、五十夫长、十夫长" 叶忒罗列了一个长长的品德表,而摩西只重复了其中"有才能的"一词,这暗示,摩西的行动过于匆率(出 18:21,25)。若果真如此,那么与叶忒罗相比,摩西就表现得过于狂热、疏于虔敬,因为叶忒罗曾劝告摩西,倘若"神也这样吩咐你",就采纳这种方案。以色列人总计约有六十万成年男子(出 12:37),根据所需比例,摩西就得任命七万八千六百个"首领",但是,据经上说,这项任务一个月之内就完成了,就在叶忒罗回米甸之前。摩西强调能力甚于重视品质,他任命首领时,并没有像原来建议的那样,要求他们把"每一件大案件"(hadavar hagadol)都传呈给他,而是要求把"难断的案件"(hadavar hakosheh)呈递给他(出 18:22,26),如此一来,会不会使司法审理的结果出现偏差呢?

拉比密尔德(Rabbi Elihu Milder)提出了另一种解释,以说明摩西为何仅仅重复"有才能的"一词:人类美德通常供应不足,虽有能集所有这些合意品质于一身的人,但还远远不够用。因此,摩西着眼于首要的品质即能力,理论上讲,要选拔管理者,熟悉怎样开展工作比灵魂纯洁或仅仅心地善良更重要。我们必须承认,这种解释具有内在的一致性,另外,它可能还有一个优点,即不要求虔敬的读者对我们的教导者摩西作出苛刻的评断。而且,关于政治职务的适当优先权,这种解释还能表明一种有效的(至少看似有理)评定。但是,至于审判职务,我们有理由说,唯一最重要的品质并不是技术能力或精通法律(这些当然也需要),而是公正无私。与其任用心术不正或意必故我的法学大腕,不如选拔公正而无私的仲裁者甚或法律专家,由后者来解决争端不是更好吗?真的,最危险的法官是那些能够将偏见狡猾地掩藏在合法诡辩里的法官。

再者,即使摩西也会承认审判官具有好品质是理所当然的,他在这里的慷慨举动还是没有正当理由。这也符合上帝自己的希望(即以

色列人能够成为"祭司的国度,为圣洁的国民"[出19:6])和摩西稍后的宽宏表现(到这时,他介入的忤逆事件已够多了,他更明白事理了)。有两个人,伊利达(Eldad)和米达(Medad),为神的灵所感,就开始说预言。经上继续道:

> 有个少年人跑来告诉摩西说:"伊利达、米达在营里说预言。"摩西的帮手嫩(Nun)的儿子约书亚(Joshua),就是摩西所拣选的一个人,说:"请我主摩西禁止他们。"摩西对他说:"你为我的缘故嫉妒人吗?惟愿耶和华的百姓都受感说话,愿耶和华把他的灵降在他们身上。"(民11:27-29)

这两幕场景都暗示,摩西极为热切地希望获得一些帮手,分担他的繁重工作。

叶忒罗造访故事之后,紧接着是若干关于律法的章节。叶忒罗是一个正派的普遍主义者,他触动了犹太人立法风潮的原动力,包括"十诫"的第一次明确表达,正是这个非犹太祭司的友善建议提供了这个原动力。

四

紧接着"十诫"有一大堆律例(大约五十条),其中有这样一条:

> 人若彼此争斗,伤害有孕的妇人,甚至坠胎[v'yatz'u y'ladeha],随后却无别害,那伤害她的总要按妇人的丈夫所要的,照审判官所断的受罚。若有别害,就要以命偿命,以眼还眼,以牙还牙,以手还手、以脚还脚,以烙还烙,以伤还伤,以打还打。(出21:22-25)

在报复法(lex talionis)的诸要则中,这条律例臻至极点,它始于某些预想的情况,而这些情况又是如此详细具体,这表明本条律例源自

于一些现实的伤害诉讼。也就是说,这条律例似乎是普通法的立法技巧的一个实例,即从具体案例推出一般规则。

这条律例的准确含义取决于人们如何翻译 v'yatz'u y'ladeha (and her children depart)这一含义不清的短语,这个问题甚至带着神学意涵支持关于堕胎的争论。① 不过,很显然,这节经文所讲的其实并不是故意终止怀孕的问题——经文大概认为没有人会想要这样做——而是一个发生在非常情况下的意外事故:当时,两个男人正在一个孕妇附近打斗,而这个孕妇恰巧妨碍了他们,于是就发生了这件事。或许,更值得注意的倒是,这条律例明显认可了毁伤刑(mutilating punishment),对此,拉比赫尔茨(Herz)评论道:

> 在《托拉》中,……"一报还一报"(measure for measure)规则仅仅严格地贯彻在谋杀案中……所以,很显然,其他非致命的身体伤害是受害方的财物补偿(monetary compensation)问题。不过,这种财物补偿必须是公平的,直到尽可能地对等(equivalent)。这就是"以命偿命,以眼还眼,以牙还牙"这些法律技术性术语(legal technical terms)的含义。②

此外,接下来一句短语,即"以烙还烙,以伤还伤,以打还打",则使人联想到故意造成的伤害,并且似乎更直接地适用于那两个打斗的男人,而非那个不幸的孕妇。若这样解读,就会发现,经文简明地(尽管有点儿混乱)糅合了若干相关的律例:

(1)无论谁参与斗殴,都应当对他所造成的致命伤害或身体伤害严格地负责,无论他所伤害的对象是

(a)对方,抑或

---

① 见 Jules Gleicher,《关于政治与律法的三篇圣经研究》(*Three Biblical Studies on Politics and Law*),载 *Oklahoma City University Law Review* 23,*no.* 3(Fall),1998 年,页 891 - 893。

② J. H. Herz 编,《五经与哈达拉》(*The Pentateuch and Halftorahs*. London: Soncino Press. 1981),页 309。

(b)任何旁观者

(2)如果旁观者是一个孕妇,或一个孕妇被人推挤到斗殴现场,从而造成伤害,则

(a)上述规则同样适用,或者

(b)当根据有无其他附带伤害,对伤害人处以罚金。

然而,就在数节经文之前,有另一条律例,给这种解读造成了一个难题:

> 人若彼此相争,这个用石头或者拳头打那个,尚且不至于死,不过躺卧在床,若再能起来扶杖而出,那打他的可算无罪;但要将他耽误的工夫用钱赔补,并要将他全然医好。(出 21:18-19)

这条律例对斗殴者更加宽容,确实,它似乎承认这类事情总会发生,此律例还规定,斗殴者不受刑罚,除非其中一方身亡。

如何解决这一矛盾,有两种可能答案。其一,第 18-19 节经文可能只涉及暂时性的或非恶性伤害事件,而第 23-25 节经文所讲的同态惩罚规则(talionic rule)则适用于诸如毁容、致残或者造成永久伤痕之类的伤害事件。其二,根据拉比传统,[1]我们可以假定,在没有人被打死的情况下,人们从未真正打算要严格地运用同态惩罚规则,而"以眼还眼"之类的说法也只是一个隐语,象征着补偿金的一个标准表而已。[2] 但这样一来,第 22-23 节经文为什么还要区别仅仅发生流产或早产的情形与"若有别害"的情形,这种区分的意义何在?看起来,无论哪一种情形,除非有一个人或更多的人丧生,否则,仅仅处以罚金就够了。两种情形的差别只在于,在前者即别无其他伤害的情况下,罚金不是根据前在的标准表商定的,而是基于特定(ad hoc)的基础,由

---

① 这样的解释见于塔木德文献 Bava Kamma 83b-84a。

② Nosson Scherman 编,《五经》(*The Chumash*. Brooklyn, NY: Mesorah Publications. 1996),页 423。

孕妇的丈夫在审判官的监督下指定的,这大概是因为,对于这种伤害情况的鉴定需要精确而单独地加以考虑(例如,胎儿的发育状况,造成的其他危险,甚至可能造成的心理伤害等),以免简单地根据预先规定的罚金标准而定。这种差别本质上属于同一程序,不是一个"什么"的问题,而是一个"如何"的问题。

五

在拜金牛犊那一幕中,摩西扮演了以色列最高法院的唯一成员,审理了平生第一个大案。其事简述如下:摩西去领受律法,过了四十天还没回来,百姓渐渐不安起来,他们不知道"领我们出埃及地的那个摩西"遭了什么事。于是,大家就聚集到摩西的兄弟亚伦(Aaron)那里(摩西外出期间,大小事务都归亚伦主管),要求亚伦"为我们作神像,可以在我们面前引路"。亚伦就令他们交出他们的金环,并把这些金环投入模具,铸了一只牛犊。百姓就开始崇拜金牛犊,从而违犯了"十诫"的第二诫,即禁止邪神崇拜之诫。为了惩罚这种罪恶,利未人(Levites,即摩西的支派)按照摩西的指示,杀死了三千名邪神崇拜者(出32:1-6,28;比参20:4-5)。

这的确是一件大案,它所透露的信息极其复杂难解,远不是拿眼一瞥即能明白的。

首先,我们注意到,除了崇拜邪神,百姓还犯了叛教之罪,背弃了耶和华。对此,经上有所暗示,百姓在金牛犊面前欢呼:"以色列啊,这是领你出埃及地的神",这一说法明显与"十诫"之第一诫相悖(出32:4;20:2)。甚至在铸造金牛犊之前,百姓就曾把出埃及之功归于摩西,这就已经预示了背弃耶和华之罪。耶和华神好像是为了嘲弄这一罪过,就吩咐摩西赶快下到百姓中间,并把以色列人说成"你的百姓,就是你从埃及地领出来的"(出32:1,7)。这让人联想到生气的父母,对他(她)的妻子(丈夫)说:"你难道不想听听你的孩子都干了些什么?"

其次,要承认,利未人的大屠杀并不是对偶像崇拜的惩罚,这一点至关紧要。利未人的大屠杀毋宁说是一种政治行为,其意图是重建秩

序和摩西的权威，这明显见于经文的叙述方式：

> 摩西见百姓放肆（亚伦纵容他们，使他们在仇敌中间被讥刺），就站在营门中说："凡属耶和华的，都要到我这里来！"于是利未的子孙都到他那里聚集。他对他们说："耶和华以色列的神这样说：'你们各人把刀挎在腰间，在营中往来，从这门到那门，各人杀他的弟兄与同伴并邻舍。'"（出 32:25－27）

这里最值得注意的细节可能是，摩西把这一道特殊命令归于耶和华神，而这一归属虽然缺乏文本基础，却表现出摩西精明的政治判断力。经文常常把摩西的这些演说和命令归属给耶和华，即摩西只在一系列祈祷和默祷之后才发表演讲和命令，我们可以把这种叙述方式看成一种文学事实，也可以理解为一种文雅的叙述方式，但不管怎样，这里缺乏这种叙述模式，这无疑是意味深长的。

如果杀死三千人不是对以色列人的惩罚，那什么才是呢？对以色列人的惩罚分为两部分，而且恰恰一部分先于这一行动（杀三千人），一部分紧接着这一行动。第一部分看起来简直稀奇古怪："［摩西］又将他们所铸的牛犊用火焚烧，磨得粉碎，撒在水面上，叫以色列人喝"（出 32:20）。可以证明，这种做法的意义在于这样一个事实，即金粉在水中形成胶状悬浮物，其颜色不是我们想当然的亮黄色，而是血红色。[1] 可以想象，那滋味、那场面何其恐怖，不得不让人想起耶和华降给埃及的第一场灾异，这必定会使以色列人惊恐万分，他们任性妄为，竟渴念那本该抛诸脑后的邪神（出 7:19－21）！

尽管这种事态恐怖吓人，但就这样放过偶像崇拜者，是不是太轻易了点儿？数节之前，耶和华就因邪神崇拜者的罪曾准备把他们全部消灭，多亏摩西为他们求情（出 32:9－14）。可能这就是为什么，一旦秩序恢复，对他们的第二部分的惩罚就发生了："耶和华杀百姓的缘故

---

① 见 Jules Gleicher,《政治家摩西》（Moses Politikos），载 *Interpretation* 26, no. 2（Winter），1999 年，页 19。

是因他们同亚伦作了牛犊"(出 32:35)。这场灾难(喝金粉水)是否是毁灭性的,我们不得而知,而且我们似乎也不应该假定它是毁灭性的(在埃及的灾异大部分都不是)。我们可不可以这样理解:这是一场令人作呕的灾难,呕吐是喝金粉水(本身是无害的)的自然后果,并因良心自感有罪而加强了这一后果?如果是这样,这一节经文就粗略地预示了后来的试罪法(或神裁法,trial-by-ordeal)程序,当时那一案中,一个妇女受丈夫指控有通奸嫌疑,就使用了这一程序(民 5:11-31;见本文第八节)。用后来先知们援引的隐喻来说,以色列人的行为就像一个不忠贞的妻子,被试验、被羞辱,但最终还是被原谅、被接纳(例如,赛 54:1-10)。

如果说这个松散结局结束得还算巧妙整齐,那么,另一个松散结局即亚伦在这个故事中的角色,则并不那么干净利索。尽管拉比们竭力粉饰亚伦的名誉,但经上明摆着批评了他,既因他铸了牛犊,又因他纵容了百姓(出 32:25)[①]在这幅图景中,亚伦是最典型的宗教和解者。百姓要求 elohim(即复数的新"神"出 32:1)。但亚伦还想维持对耶和华神的崇拜,于是只命他们献出耳环,这些金饰只够铸一个神像,而且还不大——仅仅是个牛犊,甚至不是一个发育完全的公牛!而且亚伦还要求百姓向耶和华守节,借此,亚伦试图把摩西的宗教与这种"小神崇拜"结合起来,可能是希望真正的信仰最终会从这种对峙情势中复兴起来。当然,这套把戏失败了——有些东西是不可调和的。经上嘲笑了亚伦的宗教和解试验,当时,摩西责备了亚伦,而亚伦则笨拙地、蹩脚地、甚至滑稽地辩解道:"他们就给了我[他们的金环],我把金环扔在火中,这牛犊便出来了[va' yeitzei ha' eigel hazeh]!"(出 32:24)这番辩辞竟出自这样一个"能言"者之口,亏得当年耶和华还因为亚伦"能言"(ki-daber y' daber)而摩西"拙口笨舌",而任命亚伦为摩西的代言人呢(出 4:14,10)!

那么,为什么亚伦竟没有受到惩罚呢(除了经上看似可笑的惩罚)?根据上下文可知,因为当时更为迫切的任务是要在百姓中间重

---

① 比较 Nosson Scherman 编,《五经》,前揭,页 193、495。

建秩序。又因为,作为一个利未人,亚伦可以采取补救措施赎回自己的罪过。更重要的是,因为亚伦终究是一个高级祭司,这一称号的重要性超过了他的过错(祭司的神圣性是这一教职本身的特性,而非某一具体祭司官的特征)。当然,他也的确是摩西的兄弟(比较申 9:20)。一言以蔽之,政治的必要性或者干脆就是单纯的政治超过了严格的正义要求。

难怪,这宗大案的结果如此混杂。正如大法官霍尔姆斯(Oliver Wendell Holmes)曾评论道:"重大案件……产生坏的法律。"①

六

在《利未记》第十章的开头,为庆祝古以色列祭司就职(这应该是充满大喜乐的场合),以色列人精心组织了盛大的献祭庆典,然而,就在这时,一场可怕的灾难却降临了。亚伦的两个长子,拿答(Nadab)和亚比户(Abihu),在耶和华面前献上神秘的"凡火"(strange [or alien] fire, eish zarah),也就是某种耶和华并未指定的献祭仪式或典礼。由于这种背离,就有火从耶和华面前出来,马上把他们烧死(利 10:1－2)。本事件的一般意义似乎很清楚。以色列神职人员的美德不是革新或创造,而是严守耶和华的命令。

然而,除了这种一般意义,权威拉比们并不同意把它看成是人的实际的冒犯。一些拉比认为,那两个人喝醉了酒,凡火就是美国土著印第安人通常所谓的"烧刀子"(fire water),②而上帝烧死他们就因为这是一种傲慢无礼的行为。③ 这种推测为稍后几节出现的戒命所支持,即涂膏油的祭司进会幕的时候,必须禁止喝酒或者任何酒精饮料(利 10:8－9)。而另一些解释则坚持,那火之所以是"alien",不是因

---

① *Northern Securities Co. v. United States*, 193 U. S. 197 (1904), at 400.

② 【译注】在英语中,fire water 是指一种烈酒,准确地说,是指当年印第安人用来称呼白人送给他们的烧酒。它源于美国的印第安语。之所以这样称呼,据说原因有二:一是饮用烧酒后往往面红耳赤、喉咙热辣,犹如火烧一般;二是烧酒可以点燃。

③ J. H. Herz 编,《五经与哈达拉》,前揭,页 445。

为它是混杂物，而是因为它不是取自祭坛；或者因为擅自取自祭坛；或因为这两个孩子事先没有请示摩西和亚伦，显出对他们的不敬。[1] 在最坏的情况下，这些评注使耶和华展显得有几分像魔鬼，他吊儿郎当地弄死自己的仆人。即便从一种更富同情的观点来看，神的反应乍一看似乎仍很过分。毕竟，拿答和亚比户可能是出于一片好心。与上帝所规定的东西相比，他们在生机勃勃的年纪从事这件事，可能只是希望多献一些东西，并且更私人性的东西。

但是，如果我们仔细想想，这两个人可并不是随便什么人，那么，事情的实质正义就变得很明显。因为他们是大祭司的儿子，是起表率作用的公众人物，因而决不能允许有任何私人性的放纵或革新，无论是不是出于好意。宗教祭祀领域内的革新是极其危险的。他们今天能献上凡火，明天就可能献上凡牲(alien victims)。因为我们得知，迦南人(Canaanites)(以色列人注定要迁入迦南地)习惯于以人献祭，这是他们可憎的恶俗之一(利 18:21)。现在，我们被搁在一个滑溜溜的斜坡上，在那里，好意的大道急转直下，导向一个下坡。

拉比们的《托拉》周读，将这一部分和从大卫王(King David)统治早期的几幕事件选出来合并在一起，这又提供了三个例证，表明好意并不能成为错误行为的辩护理由这一正义原则，并且，其中至少有一个案例关系到非故意后果法(Law of Unintended Consequences)。大卫要把耶和华的约柜从旷野之地运往耶路撒冷，约柜已经在旷野之地住了一代(约 30 年)之久，当时就放在一个名叫亚比拿达(Abinadab)的人家里。这个人的名字由亚伦的注定倒霉的两个儿子的名字(Abi[hu]-Nadab)合并而成，这是否可以将这个故事与《利未记》中的那个故事联系起来呢？在某个地方，牛失前蹄，牛车上的约柜摇摇欲倒，赶车人之一乌撒(Uzzah)——他碰巧又是亚比拿达的儿子——就伸手扶住神的约柜，以防掉到地上。但是，乌撒并不是一位被奉为神圣的祭司，他的手亵渎了约柜，犯了欺君之罪(lèse majesté)，触怒了神，从而为他招来了杀身之祸(撒下 6:1－8)。可怜的乌撒！无疑，他是出于

---

[1] Nosson Scherman 编，《五经》，前揭，页 593。

好意，但这证明不了什么，只能证明他做错了。(1603 年，英国国王詹姆斯一世在给议会的加冕致辞中，曾把这个故事当做一个隐喻，提醒贵族院和下议院，不要妄想劝告他，除非特地请求他这样做[即加冕]。而议会并不听从。)

稍后，在大卫王统治下，约柜被安全地存放在耶路撒冷之后，大卫王就考虑为约柜建一座比帐幕更雅致的殿宇。幸好，在计划付诸实施之前，他曾与先知拿单(Nathan)冷静地协商。耶和华通过拿单告诉大卫王，谢谢你，但请勿打扰！不是大卫王应为耶和华建造殿宇，而是耶和华要为大卫王建立家室，即一个王朝。由于某种不可示人的原因，神殿的建造要一直等到大卫王的继承者统治时期(撒下 7:1 - 17)。仅此一次，好意没有使人误入歧途。

有一个最含糊不清的例子，当时，约柜初次运抵耶路撒冷，大卫王就跳起一种(穆斯林)托钵僧狂舞，加入了民众狂热，显然，他当时穿得很少。大卫的第一个妻子米甲(Michal)，即大卫王的前任扫罗王(King Saul)的女儿，就责骂大卫“在臣仆的婢女眼前”出尽洋相。显然，米甲是想维护王室尊严(因为她本来就是一位君王的女儿)，这种愿望本身也是善良的。但是大卫王毫不理会这些。他尖刻地回答说：“这是在耶和华面前；耶和华已经拣选了我，废了你父和你父的全家，立我作耶和华民以色列的君，所以我必在耶和华面前跳舞。我也必更加卑微，自己看为轻贱。你所说的那些婢女，她们倒要尊敬我。”经上结论说：“扫罗的女儿米甲，直到死日，没有生养儿女”(撒下 6:12 - 23)。也就是说，大卫撤销了她的性服务资格，而作为他的妻子，她当然享有性服务权。(尽管按照性骚扰的常识，有时“不！”并不仅仅意味着不！)在这个故事中，我们并不清楚我们应该同情谁。因为，即使大卫的愤怒可以谅解，因为他期望维护上帝，但是看起来，他对米甲的冷淡仍然既不高明也不仗义。说他不高明是因为，他们的后代将成为王位继承人，将会有助于和解北方各支派对扫罗王朝的所有残余感情，从而防止以色列最后分裂为两个独立的、常常互相敌对的王国(比较撒下 16:3;20:1 - 2)；而说他不仗义，是因为米甲早先曾救过大卫的命(撒上 19:11 - 17)。在这里，好意似乎误入两条歧途，为什么？我

们会不带任何不敬之意地承认说,那是因为这个故事关心的仅仅是人。

让我们回到《利未记》的叙述,摩西转向死者的父亲亚伦,说:"这就是耶和华所说的:'我在亲近我的人中要显为圣;在众民面前,我要得荣耀。'"经上记载,"亚伦就默默不言"(利10:3)。摩西看起来简直麻木不仁,无情地指责亚伦,说他的儿子们死得不够神圣,这使得亚伦目瞪口呆,陷入沉默。但是,还可能有另外一种解释,可以反映出摩西更富同情心的一面。人们可以把摩西的话理解成对拿答和亚比户的肯定,正是他俩以死荣耀了神,因而亲近了上帝,仍然是圣人。若果如此,亚伦的沉默就意味着宽慰而非震惊。在随后的章节中,从上帝自身对亚伦的态度来看,这种解释并非望天说书。在《出埃及记》中,耶和华最后一次直接对亚伦(和摩西一起)说话,是在正式出埃及之前不久(出12:43,50)。但现在,亚伦的儿子刚刚死,耶和华就即刻单独对他说话,然后,在接下来的五章中,又对摩西和亚伦一起说话,前后四次(利10:8;11:1;13:1;14:33;15:1)。(在《民数记》中,可拉(Korah)曾发动叛变,这叛变部分地是挑战亚伦卓越的祭司身份,平定这场叛变之后,也出现过类似的词组[即耶和华对亚伦或对摩西和亚伦说]。民16:20;18:1,8,20;19:1。)因此,上帝和摩西都显示了:如何带着仁慈之心推行正义之道。

七

《利未记》大部分记载的是关于仪式的事情,主要关注对象是古代的祭司,例如,关于祭司服丧礼和婚礼的特殊限制性条例,献祭表演的管理条例,合乎各种节期的祭品规格(利21-23)。然而,第二十四章的结尾,却明显地离题了,它描述了一幕相当惊人的事件。在以色列人与一个埃及男人(同一个以色列妇女)的儿子之间爆发了一场争斗,因为这个混血儿"亵渎了[神的]圣名"(利24:11)。犯人被带到摩西那里,摩西询问耶和华该如何处置。耶和华就命令用石头打死他,并趁机重申了报复法(lex talionis):"以命偿命……以伤还伤,以眼还眼,

以牙还牙”(利 24:18,20)。

在利未人的律法中,这个故事在这里用意何在?有一个貌似简单的答案。尽管《利未记》的内容大部分是规章条例,这些律例出现在一个连续的叙述框架之中,而这种叙述常常插人这样的短语,即“耶和华对摩西说”。因此,我们可以说,这个混血儿的渎神故事出现得恰当其时,因为它恰好发生在安昔日献祭律例颁布之后,关于土地的安息律例颁布之前。或许这就足够了,不过,最好还是多观察几眼。

渎神者的血统看来相当重要。他的母亲属于但(Dan)支派,这是一个身份低微的支派,不是传自女家长拉结(Rachel)或利亚(Leah),而是传自拉结的使女辟拉(Bilhah)(创 30:4 -6)。随后的人口普查将显示,但支派是一个大支派,在四十年的旷野漂流中,其他支派的人口数量波动得都很厉害,而但支派却保持平稳(民 1:38 -39;26:42 -43)。目前这一节经文表明,但人可能为了维持人口数量,很可能采取权宜之计,把他们过剩的女儿嫁给像渎神者的父亲那样的异族人。在士师(Judges)时代,但人的英雄参孙(Samson)显示了与外国女人相似的婚姻关系。后来,整个但支派在以色列南部无法生存,就迁往最北部,占领了西顿人(Sidonian)的城拉亿(Laish),并将拉亿城改名为“但”,经上描写,但人屠杀了无辜的当地民(士 13 -18)。(族长雅各在临终“祝福”中说,但必判断他的民,必作道上的蛇。这是不是指的就是这个?创 49:16 -17。)从此,但人就成为北方支派的一支,并注定最终会被亚述人(Assyria)征服和兼并。因此,渎神一幕使我们从雅致的祭司仪式突然跳人以色列社会一个简直最粗野的片断。就此而言,这一幕当然会令摩西大为震怒,同样,我们读到这里也会感到震惊。它提醒我们,不要迷失于祭司的奥秘世界之中,还有一个日常的世界,还有粗野的人在做着肮脏的事,对此,我们需要实际地、甚至严厉地对待。

但是,渎神者真的是一个以色列人吗?根据母系规则,一个人的母亲是犹太人,他就是犹太人,但这种母系规则是很久以后拉比时代的产物。如果这个人因其父亲的种族而是一个埃及人,那么,他对以色列人的上帝和以色列人的律法又负有什么样的义务?更一般地说,

人们应该如何对待行为恶劣的异族居民？这些问题错综复杂，这或许可以解释，摩西为什么需要咨询上帝、请教答案，并且乍看之下，耶和华给出的律例为什么更为复杂：

> 凡诅咒神[elohav]的，必担当他的罪。那亵渎耶和华名的，必被治死，全会众总要用石头打死他。不管是寄居的、是本地人，他亵渎耶和华名的时候，必被治死。(利 24:15-16)

与标准的翻译不同，我们把 elohav 一词理解为“他的神”，即小写的“神”。也就是说，如果一个异教徒居民亵渎他自己的神之一，这是他自己的事情，是他自己的罪，应该在他和喇(Ra)、卜塔(Ptah)、以希斯(Isis)或奥西里斯(Osiris)[①]之间解决。但是，如果一个异教徒居民公开妄用以色列人神的名，他就严重地冒犯了公共礼俗，就树立了一个坏典型，容易败坏东道主的会众成员，因而，就有正当理由将其处死。随后，这一节经文援用报复法(lex taliomis)这一普遍的正义原则，阐述了本地人与异族人之间在世俗事务上的关系：打死人的，必被治死；打死牲畜的，必赔上牲畜；他怎样叫人的身体有残疾，也要照样向他行(利 24:17-21；比较出 21:22-25；申 19:16-21)。由此可见，在某种意义上，对异族人应该不闻不问，而在另一种意义上，异族人又应该被当作本国国民对待，尽管由于某些不同的原因，在某种意义上，所有人都应当被同等地对待。

渎神者的埃及人身份还可能暗含着这样一个问题，即奴隶在以色列人中的地位问题(新近的埃及制度)，并由此过渡到下一章有关禧年律例的叙述，因为在禧年，埃及人要解放所有债奴(利 25:10)。

弗里德曼(David Noel Freedman)教授在《希伯来圣经的统一性》

---

① 【译注】Ra，古埃及人的太阳神，是最高神祇，被描绘为一鹰头男子，冠以一太阳圆盘和蛇蚤；Ptah，古埃及人尊奉的孟斐斯城主神，被认为是人类和众神之父、万物之主；Isis，古埃及司生育和繁殖的女神，为奥西里斯的妹妹和妻子；Osiris，古埃及冥神，地狱判官，埃及诸王之父，在绘画中表现为手持节杖和鞭坐在王位上，其每年一次的死亡与复生人格化了大自然自我更新的生命力和多产的特点。

(*The Unity of the Hebrew Bible*)一书中指出，这个渎神故事还有一个更广阔的背景，它处于希伯来圣经历史的全部视野之中。弗里德曼论证说，从《出埃及记》到《列王记》，《圣经》冗长、繁复的历史叙述中，贯穿着一条统一的线索，这条线索就是，以色列民族由于不守“十诫”，一步步地走向衰败与分裂。他发现，从《出埃及记》到《列王记》，每一部书中，都有一两个违背“十诫”的显著例证。这些例子的形式有两类，有时，是精心阐述的故事，例如，大卫与拔示巴(Bathsheba)的通奸、耶洗别(Jezebel)唆使人伪造证词打击耶斯列人拿伯(Naboth of Jezreel)(撒下11－12；王上21－22；王下9)。有时，短短一节足矣。目前这幕小故事属于第二类，它违犯了“十诫”的第三诫，而在《出埃及记》第三十二章的金牛犊事件中，以色列人已经违犯了前两诫。[1] 犯了这些罪的人，不是被处死，就是突然陷入大规模的流血事件。

八

《民数记》第五章的第十一至三十一节包含了一个对试罪法的描述。乍看之下，这种试罪法程序不足为训，只能激起我们的历史好奇心，但是，这几节经文却包含着非凡的现代洞见。

这几节经文想象一个可能最常见的情形，即一个丈夫或对或错地怀疑他的妻子对他不忠，但是没有证据或证人。这里的问题是，不仅要大概地确定有罪或无罪，而且，如果怀疑是毫无根据的，还要消除那种毒害婚姻的嫉妒和猜疑。这种心理学上的需要表明，这一临时性的方法是必需的，而不是单单拖延问题、迟迟不决。在《托拉》中，试罪法固然不是一个标准的司法程序，但是，浸刑椅、走热煤、刑讯拷问等手段后来还不是在一些宗教圈子里普遍使用。换言之，坚持有序的司法程序必须包括至少两个证人的证词(申19:15)，这就意味着，有些人被控告犯有如盗窃罪、谋杀罪，即便我们个人确信他们有罪，而他们仍

---

[1] David Noel Freedman，《希伯来圣经的统一性》(*The Unity of the Hebrew Bible*. Ann Arbor: University of Michigan Press，1993)，第一章，特别是页18－19。

会逃避刑罚,并且,之所以会有这种结果,是由于考虑到社会的容忍度(不过,试比较本文第十三节)。但是,如果问题是通奸,这种个人的怀疑或确信就是无法容忍的,因为这里的嫌疑犯和怀疑者毕竟还很可能要在一起继续生活。

被告妇女将经受下列试验。她的丈夫须将她送到祭司面前,并带上少量大麦面作"疑恨的素祭"(民5:15,18)。大麦面不掺油、也不加乳香,这样,燃烧时就会产生焦面包的难闻气味。祭司盛来一些圣水,从幕帐的地上取一点尘土放在水中,然后写下妇女诅咒的话(誓言),并将所写的字(墨)抹在水中,然后叫妇女喝这水。要叫妇人起誓如下:

> 若没有人与你行淫,也未曾背着丈夫作污秽的事,你就免受这致咒诅苦水的灾。你若背着丈夫,行了污秽的事,在你丈夫以外有人与你行淫……愿耶和华叫你大腿消瘦,肚腹发胀,使你在你民中被人咒诅,成了誓语。并且这致咒诅的水入你的肠中,要叫你的肚腹发胀,大腿消瘦。(民5:19-22)

显然,这咒语还带有不孕不育的威胁,因为经上结论说,"[若妇人]却是清洁的,就要免受这灾,且要怀孕"(民5:28)。

要是人们相信这咒语的效验的话,那它实在是一个可怕的诅咒。但是,并没有药理学根据可以推断,一点儿纯水只是掺了少量墨水和尘土就可以导致畸形和不孕症。从科学的观点来看,这个试验无疑是令人厌恶的,但对于一个对上帝的正义充满信心的清白人来说,它本质上是无害的。这诅咒听起来很可怕,而考验本身却似乎暗中有利于无罪判决。相反,如果她真的犯了通奸,那么,在神圣的符号陷阱和她自感有罪的良心之间,就有一种心理交感作用,使这个秘密的淫妇感到羞辱。这种试验是心灵超越物质的极好训练。值得注意的是,这种仪式可能暗示,那妇人所遭受的仅仅是羞辱、毁容和不孕,而不是死刑,死刑是留给那些通过正规的司法程序证明有罪的淫妇(利20:10;申22:22)。可不可以这样说:她之所以不孕,并不是由于诅咒带来了

任何生物学意义上的改变，而是由于一种社会事实，即一旦她出卖自己（行淫），她的丈夫就不会再碰她？同样，经上所描述的毁容也可能只是衰老的自然结果，由于她的蒙羞和她的诅咒之辞，这种结果在她的丈夫眼中变得更加明显。

人们还应该注意，只有在已婚妇女实际具有或被人断言有性放纵行为时，才能施用这种试验，而不可预先轻率使用，因为，在其他地方还规定了另一种补救方式（申 22:13－21）。通过这种补救程序，她无论是判为有罪还是被判为无罪，她的丈夫都是无罪的。当然，问题不是他是否做错了，也不是他是否故意罗织罪名，而是他的猜疑是否有根据（比较申 19:16－21）。因而，如果她被宣判无罪，就因此认为他有罪，这样就会完全破坏这一补救程序的主要用意，即消除夫妻之间的怀疑和反控。

这条律例是不是歧视妇女、对妇女很不公正呢？要是丈夫性放纵，应该怎样办？我们必须记着，我们的论题不是证据确凿的通奸。一个通奸的男子，即一个与其他男子的妻子厮混的人，与通奸的妇人一样，理应受到同样的惩罚，处以死刑（利 20:10；申 22:22）。但是，在一个一夫多妻制的社会中，一个已婚男子与一个未婚女子厮混就不是犯通奸。他只不过是泡到了另一个妻子，在大多数情况下，这只是一种轻率行为而不是犯罪。因此，这种无确实证据的怀疑（他可能有这样的性放纵行为）当然会激起他第一个妻子的醋意，但并不能依照试罪法判他有罪，二者不是同一个问题。与丈夫们相比，这条律例仍然不对称地重压在女人身上，就此而言，它总体上可能的确只是一个摩西密码，亦即，它是某种不明之物，一个人在其他特定文化中几乎难以想象甚或评说。

九

在《民数记》前半部分，有两个事例显示，在其他事务中，政治背景对审判和立法来说是如何重要。

第一个例子是一个良性案例，是关于一条律例是如何延伸的。出

埃及地以后,第二年正月,以色列人开始在旷野里庆祝他们的第一个逾越节,祭献适当的供物。但是,有几个人因接触死尸而不洁净,就来到摩西和亚伦面前,抗议说:他们被阻止不得同他们的同胞(以色列人)在所定的日期献耶和华的供物,这是不公正的。于是,摩西就此事请示耶和华,得到如下指示:

> 你们和你们后代中,若有人因死尸而不洁净,或在远方行路,还要向耶和华守逾越节。他们要在二月十四日黄昏的时候守逾越节。要用无酵饼与苦菜,和逾越节的羊羔同吃。一点不可留到早晨,羊羔的骨头一根也不可折断。他们要照逾越节的一切律例而守。那洁净而不行路的人,若推辞不守逾越节,那人要从民中剪除,因为他在所定的日期不献耶和华的供物,应该担当他的罪。(民 9:10-13)

也就是说,由于所指定的原由,有些人被阻止在特定的时间纪念逾越节,不过,一个月以后他就能做了,但是,他们必须当心不可投机取巧或简化仪式。

这条律例广泛应用于它所产生其中的环境。它不仅涵盖那些因接触死尸而不洁净的人(人们首先会想到送葬者,其次是士兵),而且包括长途旅行者。看来,神圣的立法者首先想到的是请求者的正义要求:那些人已经失去了一个所爱,为什么还要剥夺他们的节日欢庆,而让他们受第二次伤害呢?于是,神圣立法者自问:什么样的特殊情况使他们也有理由享有一种类似的特许呢?于是,神圣立法者想到了次级的例外部类。当然,每一个法条都暗含着一些补充条款。然而,在本案中,这个法条似乎仅仅列入了长途旅行者,而阻止进一步扩展延伸,故而短途近旅者不能得免。推测起来,立法者预先作出这样的安排大概是为了不与节日相冲突。这个法条也没有提到使一个人仪式上不洁净的其他原因,除了接触死尸以外,还有诸如遗精、皮肤病即 tzaraat(以前误认为是麻风病)等原因(利 12-15)。这条律例的后果之一就是:祭司们将很少有机会奉行延期的逾越节,因为他们只许接

触亲人的尸体;而大祭司更是永远也没机会那样做,因为他们甚至必须避开自己死去的父母,必须待在敬拜的中心(利 21:1-4,10-12)。另一方面,还有掘墓人和其他送葬工作者,应该安排其中的一部分人在尼散月(Nisan)中止工作,一部分人在依雅尔月(Iyar)暂停工作。[①]因为每一个共同体都至少需要这两种人。

第二个案例则远不是那么令人愉快:

> 以色列人在旷野的时候,遇见一个人在安息日捡柴。遇见他捡柴的人,就把他带到摩西、亚伦并全会众那里,将他收在监内,因为当怎样办他,还没有指明。耶和华吩咐摩西说:"总要把那人治死,全会众要在营外用石头把他打死。"于是全会众将他带到营外,用石头打死他,是照耶和华所吩咐摩西的。(民 15:32-36)

在一定程度上,这个记载很简短。经上既没有告知犯人的名字,也没有说明他的血统(不像混血儿渎神者,利 24:10-24),我们甚至都不知道他是不是一个以色列人。尽管经上描述说,那个人是被全体"以色列人"发现并带到全会众面前的,这是不是意味着:以色列人遇见的那个人可能是一个十足的异方人,甚或本社区的外国旅居者,他不过是碰巧在错误的时间和错误的地点做了一件错误的事情?

紧挨着这个故事之前,有一条律例,为这个亟待解决的难题提供了一个视角:

> 若有一个人误犯了罪,他就要献……赎罪祭……但那擅敢行事的,无论是本地人,是寄居的,他亵渎了耶和华,必从民中剪除。因他藐视耶和华的言语,违背耶和华的命令,那人总要剪除,他的罪孽要归到他身上。(民 15:27,30-31)

---

① 【译注】尼散月,即犹太教历 1 月,犹太国历 7 月,在公历 3、4 月间,共 30 天;依雅尔月,即犹太教历 2 月,犹太国历 8 月,在公历 4、5 月间,共 29 天。

在不同的语境中,“剪除”一词似乎既可指处以死刑,也可表示各种程度的革出教会。如果此条律例适用本案(混血儿渎神案),那么,犯人就不仅要被处死,而且要被经文的匿名作者抹去真名。如果违反逾越节的人是以色列人的成员或常居民,那么,判决将视其是故意犯罪还是无意违反。但是,如果说有些人生活在这个共同体中,竟能对逾越节毫不了解,或者粗心大意、忘诸脑后,这种似是而非的说法不是可能性极小吗?紧接着对渎神者的处决记述之后,似乎为了从此消除“疏忽的借口”,经上又介绍了一条律例,一道类似的命令,即以色列人要穿带縫子的衣服:

> 你们佩带这繸子,好叫你们看见就记念遵行耶和华一切的命令,不随从自己的心意、眼目行邪淫,像你们素常一样,使你们记念遵行我一切的命令,成为圣洁,归与你们的神。(民15:39-40)

另一方面,如果渎神者是一个十足的异方人,那么,他的罪过就不在于违反了一条对他不适用的律例。他的行为毋宁说是一宗“国际”犯罪,因为他树立了一个坏的典型,败坏了以色列人,是一种小规模的战争行为。用石头把他打死,这与其说是一种刑罚,不如说是一种特意的对敌行动,以便保护以色列人免遭道德颠覆。这就可以解释,以色列人最初为什么不能确定该如何处置他。那个渎神者的命运与其行为的内在性质有关,同样,也与以色列人变化不定的道德弱点密切相关。本案发生时,以色列人当时刚好很容易受到攻击。相反,奉行延期逾越节一案出现在充满希望的时代,当时以色列正进行第一次人口普查并供奉幕帐,而本案则发生在一个政治动荡的背景中。当时,以色列人正抱怨他们的吗哪(manna,天赐食粮)食物单调,并因此遭受了一个惩罚性的灾祸;摩西的姐姐米利暗(Miriam)和亚伦因非议摩西的古实(Cushite)妻子而遭到相应的惩罚;摩西分派去侦察应许之地的十个探子诽谤耶和华所指定的那片好地,由于他们的信仰动摇不定,以色列人被罚以三十八年多的旷野漂流;摩西的堂兄弟可拉(Ko-

rah)纠集一帮人,突然叛变,它无疑是对摩西和亚伦的领导权的最大挑战(民 11-14,16-17)。在一个更平静、更稳定的政治环境中,或许会容许这个异方人的潜在误导行为,但现在,以色列人已经没工夫展示这种宽容了。必须重申,政治制约审判。

十

在《民数记》第二十章的第一至十三节,摩西和亚伦受到了试验。基本故事很常见。在四十年的旷野漂流中,以色列人到了寻(Zin)的旷野加低斯(Kadesh),抱怨没有水喝。耶和华就吩咐摩西,招聚会众并命磐石发出水来。但是,摩西不是用口吩咐磐石,而是用他的杖击打了磐石两下。虽然磐石喷涌出水来,但是,耶和华还是宣判摩西和亚伦不得进入应许之地,"因为你们不信我,不在以色列人眼前尊我为圣"(民 20:12)。这个插曲就是所谓的"米利巴水"(waters of Meribah)事件,"米利巴"来自希伯来语"争闹"(riv)一词,因为"以色列人向耶和华争闹"(民 20:13)。

对这件事,拉比们的评注有很多。摩西和亚伦犯的到底是什么罪,仅就这一点,正统宝石版(Orthodox stone edition)的《摩西五书》(chumash)就援引了五种不同的观点,而间接提到的观点就更多了:

> (a)拉什(Rashi)的观点……是,他们没有照耶和华所命令的那样,对磐石说话,他们犯了击打磐石之罪。[①] [Rashi = 拉比 Shlomo Yitzchaki(1040-1150),《摩西五书》开创性的中世纪犹太注释者。]

这是最直接、"最自然的"解读。上帝吩咐他们这样做,而他们却那样做。但是,这只是乍看如此而已,事情远非这么简单。首先,耶和华命令的直接对象仅仅是摩西一人,并且击打磐石的也正是摩西。可

① Nosson Scherman 编,《五经》,前揭,页 845。

是,亚伦为什么也要受罚呢?对于应该做什么,他可是完全取决于摩西的理解呀(民 20:7,11)。其次,我们能意识到摩西为什么采取击打的方式。因为他曾经这样做过。四十年前,上一代以色列人在利非订(Rephidim)抱怨缺水,也说过类似的话,摩西听从耶和华的命令,在何烈(Horeb)用相同的杖,击打磐石出水(出 17:1 -7)。而这一次,耶和华再次吩咐摩西拿着那根杖,似乎有意把摩西诱入歧途(民 20:8)。第三,多年来,摩西和亚伦一直忠实地服务于耶和华和他的民,既然如此,这种惩罚似乎就与对这种冒犯的轻描淡写极不相称。此外,米利暗刚刚死去,他们可能由于悲伤而心不在焉(民 20:1)。可能是为了处理这些困难,拉什注意到这个细节,即摩西击打磐石两下。[①] 本来,第一次敲打之后,水没有流出来,摩西和亚伦就应该想到这种操作方式有误。因此,第二次敲打就标志着一种更为存心的自大,甚至,我们可以说,他们妄图命令上帝。

> (b)拉姆巴姆(Rambam)……说,摩西责骂抱怨的民众,"你们这些背叛的人听我说……"(民 20:10),这时,摩西就在动怒中犯了罪。这种动怒之罪是混合的,因为百姓以为摩西所说的一切话都是上帝意志的反映,既然摩西对他们发怒,那么上帝也一定发怒了。然而,拉姆巴姆说,在本章经文中的任何地方,我们都找不到迹象表明,上帝曾为百姓的抱怨而动怒。[Rambam = Rabbi Moshe ben Maimon(Moses Maimonides)(1135 - 1204),中世纪最重要的犹太哲学家和托拉学者。]

经上经常把以色列人描绘成任性的和好争吵的,我们对此太习惯了,以至于可能过于轻易地滑入摩西的结论,接受他在这里对以色列人的评定。迈蒙尼德提醒我们,就本案而言,以色列人在旷野中抱怨缺水是合情合理的,摩西凭这就把他们说成是背叛,对他们是不公正的。在可拉事件中,摩西和亚伦已经见过一个真正的背叛行为(民

① Nosson Scherman 编,《五经》,前揭,页 844。

16－17） 他们更应该知道，不能将背叛这个大帽子随意地扣到别人头上。事实上，摩西和亚伦天天和以色列人站得那么近，可能会注意到，背叛的一代已经退出了舞台，而不像一些读者，他们认为第十九章与第二十章之间存在三十八年的叙述空白。

（c）拉比卡那内尔（R'Chananel）的观点与拉姆班（Ramban）的观点相合，他认为摩西的关键语，即“我要使水流出来吗……”，是一个修辞性的问题，它暗示，摩西本人和亚伦都有权力使水流出来。而摩西本应该说的是，“HASHEM 要［使水流出来］吗？”这就可以解释，上帝为什么说摩西和亚伦没有神圣化他的名。［R'Chananel（死于 ca. 1055）＝北非凯万犹太人社区的拉比；Ramban＝Rabbi Moshe ben Nahman（Nachmanides）（1194－1270），西班牙最重要的中世纪托拉学者，著有《摩西五书评注》。“HASHEM”（字面义为“名字”），虔敬者的婉转表达，以免不经意间亵渎上帝。］

这一敏锐观察包涵着一个奇怪的暗示，即，只要摩西使用了正确的措辞方式，那么，摩西击打磐石（而非用口吩咐磐石）就只是一个无恶意的过错。更一般地说，在有些情况下，言辞比行动更重要，大概，卓越言辞关系到公共教导。

（d）阿巴巴内尔（Abarbanel）同意拉什的观点，认为惩罚的直接原因是摩西击打磐石，但他坚持，还有一个根本的潜在原因：摩西和亚伦以前曾犯有前科，直到这次犯罪为止，上帝一直都没有责怪他们。亚伦曾插手金牛犊事件，导致全族性的灾难。摩西曾派遣探子，这些探子谎报军情，导致四十年的旷野漂流和整个一代人的死亡。不准进入应许之地，这个惩罚对这个民族来说是不公平的，但对摩西和亚伦来说却是公平的。因此，当他们所犯的罪过应该受到某种惩罚时，上帝就选择让他们不得入应许之地，就像他们那一代的其他人一样……［Isaac Abarbanel（1437－

1508)=哲学家、圣经评注者,1492年西班牙犹太人流散期的领袖。]

摩西和亚伦对上帝的直接冒犯表面上看是微不足道的,而上帝对他们的惩罚却是严厉沉重的,阿巴巴内尔重新处理了这种不对称性。与拉比们虔敬保守的评注笔调相反,阿巴巴内尔还正确地察觉到,在其他诸多完美无瑕的事业中,摩西和亚伦在米利巴水事件中的行为并不是唯一的一次旷职。阿巴巴内尔的这一结论可能是基于《申命记》中关于摩西的记载:

耶和华为你的缘故也向我发怒[当时发生十二探子事件],说:"你必不得进入那地。伺候你、嫩的儿子约书亚,他必得进入那地,你要勉励他,因为他要使以色列人承受那地为业……"(申1:37-38)

耶和华也向亚伦甚是发怒[由于金牛犊事件],要灭绝他,那时我又为亚伦祈祷……(申9:20)

为了解除一个封存了四十年的惩罚,上帝竟一直在等待一个合适的突发事件,阿巴巴内尔描绘的这一图景在神学上大概是不可思议的,但是,他的确显示了对人类心理的敏锐洞察。

(e)哈莱姆(Chiddushei HaRim)发现,摩西和亚伦忽略了一个关键词,即"在他们眼前"[l'eineihem](民20:8),而这个词恰恰暗示,摩西必须对磐石说话,通过这种方式,百姓就可以亲眼看到一些事情,而不仅仅了解这些事……上帝希望全以色列都看到——亦即,以色列人应该毫无疑问地知道,只要他们奉行上帝的命令,那么,他们需要什么,上帝就会为他们提供什么。如果以色列人能够达到这种觉悟,信仰的魔障就会消失,这个民族就会上升到新的高度。水是流出来了,但摩西却未能教导他们获得这

种觉悟。[Chiddushei HaRim = works of Rabbi Yitzchak Meir of Ger (1799 - 1866),托拉学者,哈希德会(Hassidic community)的创建者。]

上一代以色列人在埃及,看到了灾异,在红海,看到了奇迹,在西奈山上看到了神显,但是,他们还是人了歧途。显然,看见并不能产生信仰(尽管反过来可能是对的)。尽管如此,这种解释毕竟精细地刻录了一个教师、一个信仰者的痛苦,因为,他所处的时代是一个怀疑主义普遍盛行并不断高涨的时代。

十一

在摩押(Moab)草原上,有一个地方叫什亭(Shittim),位于约旦河东岸,横贯耶利哥(Jericho),挨近毗珥(Peor)峰。以色列人驻扎在什亭时,受到当地摩押女子的引诱,就与她们行起淫乱,敬拜她们的神。耶和华就向以色列人发怒,吩咐摩西把罪魁恶首钉在尖桩上示众,于是,摩西就命令以色列官员,他们的属下当中,谁与信奉异教神的巴力毗珥有染,就把谁杀掉(民 25:1 - 5)。这时,我们可能期待着一场大屠杀,但是奇怪的是,故事出人意料地扭转了方向。一个以色列人,后来经确认名叫心利(Zimri),是西缅(Simeon)一个宗族的首领,他带着一个叫哥斯比(Cozbi)的米甸公主——一个米甸宗族首领的女儿,在“摩西和以色列全会众正在会幕门前哭泣的时候”,“当他们眼前”,到他弟兄那里去(民 25:6;26:14 - 15[①])。大祭司以利亚撒(Eleazar)的儿子非尼哈(Phinehas),就从会众中起来,跟随心利和哥斯比进到亭子里面,用枪把他们两个刺死。(经上的描述暗示,他只刺了一枪,可能他们两个当时正抱作一团。)这一行为显然平息了耶和华的怒气,因为,当时在以色列人中的一场瘟疫杀死了二万四千人之后,马上就止息了。由于非利哈对神的热诚之心(“为神有忌邪的心”),耶和华就

① 【译注】似为和合本 25:14 - 15。

将"平安的约"赐给他作为奖赏,使非利哈和他的后裔永远任祭司之职(民25:7-13)。这个故事的收尾是耶和华对摩西的一个命令:"要扰害……并击杀"米甸人,"因为他们用诡计扰害你们,在毗珥的事上,和他们的姐妹米甸首领的女儿哥斯比的事上,用这诡计诱惑了你们。这哥斯比当瘟疫流行的日子,因毗珥的事被杀了"(民25:16-18)。

这一节经文令人眼花缭乱,但不管怎样,这个故事借助非利哈之手,描述了一个即决判决(summary judgment)和"国际正义"(frontier justice)行动。搜集证据、征询证词、全体参与执行判决、甚或向上帝请示如何行事,这些必要的程序正义也并非无关紧要。不过,至少对非利哈来说,本案的法律事实很明显,必须司法程序也很清楚。的确,犯人的行为是公然地、十足地伤风败俗,因而似乎已接近或达到犯罪的实质。

另一方面,心利的傲慢固然激怒了非利哈,而面对这种傲慢,其他每个人似乎都无动于衷。非利哈的突然行动打破了这种无动于衷,但在这里,其他人为何都无权行动呢?非利哈的惊人之举掩盖了一个令人为难的前提,即摩西按照耶和华的吩咐,已经发布了一道重要的命令,但显然,这道命令还没有产生效果。因此,神有必要降下瘟疫以惩罚邪恶。"瘟疫"(pestilence,mageifah)一词可能只是意味着"打击"或"屠杀",并由此承认,摩西的命令可能得到了遵守。但是,《圣经》的其他章节则指示了一种特殊含义,即这场瘟疫是一场毁灭性、破坏性的疾病(参见亚14:12,15,18)。如果尊奉理想正义(即罪罚相当,poetic justice),那么,这个语境里的疾病就是性病。[1] 摩西表现出作为一个领袖的能力不足,也不是一次两次了(比较民14:1-5;17:6)。只不过现在,对其威望的挑战来自两个新的不利条件:由于米利巴水事件,摩西受命不准进入应许之地;而且他再也无法得到亚伦的支持,因为亚伦"要归到他列祖[原文作'本民']那里"(民20:12-13,23-29)。相应地,根据《民数记》的描述或设想,剩下的一些带有司法性质的案件,并不是仅仅呈交给摩西一个人,而是提交给全会众或一个

[1] 比较Jules Gleicher,《政治家摩西》,前揭,第八节。

集体领导层(民 27:1 - 4;35:12,22 - 25;36:1;比较利 24:11;民 9:6 - 7;亦参民 15:33)。非尼哈的冲动之举标志着新一代领导人的出现,而新一代领导人的统治模式也仍需交待清楚。

在这个引人注目的违法案件中,非尼哈如此紧急行动的正当理由何在?真正的罪名是什么?当然是通奸,但这类事情过去发生得多了,什么原因使本案变得如此特殊?我们怀疑,正是由于近在眼前的邪神崇拜,但这事儿也太普遍了,而且,在心利和米甸公主的媾和事件中,也并没有特别提起偶像崇拜。或许,心利的名字与米甸公主家族的关系可以为我们提供另一条线索,即这更可能是出于一种政治的考虑。哥斯比是一个米甸首领的女儿,她的这个身份大致类似于摩西的米甸妻子西坡拉。后来,在以色列王政时代,又有一个叫心利的人,他是北部以色列国王以拉(King Elah)的臣子、分遣队统帅,他趁国王酒醉昏迷之时,暗杀了自己的主子,篡了以拉的位,自立为王。但是,其他军队一致拥戴他的对手暗利(Omri)元帅为王。心利只作了短短七天的王,就迫于暗利更强大的武力,于是逃进王宫的卫所(军事"内室"),自焚而死(王上 16:8 - 20)。从此,这个心利的名字成了篡位者的代名词(王下 9:31)。

这就间接表明,在非利哈事件中,心利当着自己同胞的面,与他的米甸新娘圆房,而非尼哈竟采取这种极端的行动方式,不过是为了树立自己的威信,试图成为一个新的摩西。如果"他的弟兄"特指心利的西缅支派的追随者,那么,心利的行为也就是一次公开的叫板儿,他试图借助西缅支派的资历,赢得卓越,因为在三十八年前的可拉叛变事件中,上帝已经取消了流便支派以及利未支派的一个次支派的祭司职位优先权(民 16)。但是,可拉的反叛队伍包括了二百五十个以色列精英,并且号称代表公共利益说话,极具煽动性(民 16:2 - 3)。[1] 与可拉叛变不同,心利的努力看来不过是机会主义的,粗糙而业余。鉴于篡位者心利的悲惨结局(这种类似情形出现在神圣的历史中,不管是人为的还是神启的,都意味深长),我们敢说,就凭他心利一人之力,即

① 亦参 Jules Gleicher,《政治家摩西》,前揭,第五节。

便能废黜摩西，他还是缺乏必要基础以巩固其地位，会众终究会回头拥护其他一些著名的天才人物，如约书亚之类。但是，倘若以色列的道德状况孱弱不堪，那么，只要有人冒险投机，再怎么拙劣、再怎么不成功，也能在短短的时间内使共同体陷入内讧，从而造成一连串的灾难（比较王上 16:21 - 22）。而非尼哈的快速行动恰好避免了这种可能性，将其消灭于萌芽状态。从而，非尼哈保住了从亚伦到以利亚撒和他自己这一系的祭司职位，并暗中为犹大（Judah）支派成为未来的世俗首领扫除了一个障碍。随后进行的人口普查显示，西缅支派伤亡巨大，而《申命记》中所记摩西对以色列各支派的告别祝福，这里提都没提（民 26:14；比较民 1:22 - 23；申 33）。

若仅以死亡人数来衡量，巴力毗珥背叛事件的确很严重。在此事件中，有两万四千人死于非命，这个人数超过可拉叛变事件中被杀人数的一倍半，是金牛犊事件中死亡人数的八倍（民 16:27 - 35；17:14；出 32:28）。然而，由于经上的描述如此地简明扼要，由于非利哈的法外判决（extrajudicial judgment）如此地迅速敏捷，此事件的重要意义也就在很大程度上被淹没了。在政治中，这是常有的事，伟大的事件常常是那些并未完全发生的事件。

十二

《民数记》第二十七章第一至十一节显示了一个相当现代的论题即妇女平等问题，或者，至少看起来如此。旷野漂流接近尾声的时候，以色列人就跃跃欲试，开始征服迦南地，当时，在摩西的监督下，以色列人展开了第二次人口普查，经上紧接着写道：

> 属……玛拿西（Manassite）的各族，有……西罗非哈（Zelophehad）的[五个]女儿……她们前来，站在会幕门口，在摩西和祭司以利亚撒，并众首领与全会众面前，说："我们的父亲死在旷野，他不与可拉同党聚集攻击耶和华，是在自己罪中死的，他也没有儿子。为什么因我们的父亲没有儿子，就把他的名从他族中除掉

呢？求你们在我们父亲的弟兄中分给我们产业。"（民27:1－4）

于是，摩西将她们的案子呈到耶和华面前。耶和华判令女子应该得到她们父亲的产业，并且颁定如下的产业继承条例：

> 人若死了没有儿子，就要把他的产业归给他的女儿；他若没有女儿，就要把他的产业给他的弟兄；他若没有弟兄，就要把他的产业给他父亲的弟兄；他父亲若没有弟兄，就要把他的产业给他族中最近的亲属，他便要得为业。（民27:8－11）

女儿们应该得到其父亲的产业，看起来，这个判决的公正性好像是不证自明的。但是，这个故事的若干细节显示，这一结果并不全然是不证自明的：首先，在刚刚结束的人口普查中，各支派、各宗系、各家族只计算了能服兵役的男丁，显然，只有男人才能当家长。其次，西罗非哈的女儿们似乎是被迫无奈，才不得不在全体官员和全会众面前为她们的案子做辩护——这并不是一个常规事件，不能静静地解决。其三，西罗非哈的女儿们并不是根据性别平等，而是根据传统提起诉讼，因为她们父亲的名被"从他族中除掉"，对此，她们深表不快。其四，她们这样做，不过是为了强调其已故父亲的政治忠诚：即他不是可拉叛变集团的一员。但是，西罗非哈没有参与三十八年前的可拉叛变，这竟能成为这个遗产继承问题的理由，这意味着什么？最后，这个问题必须请示上帝本身以求解答。所有这些都表明，这里确实存在一些棘手之处需要解决，并且，不仅答案不明显，甚至取得正确答案的相关因素也不甚清楚。

或许，从上帝所定律例的诸细节中，我们可以看清一些东西。请注意，西罗非哈的女儿们诉讼案是由上帝所定的那条律例所支配的。产业不单单属于死者，因而不能在遗嘱中随意处理。它毋宁说是一种信托资产（trust），受托人的所有权来自他的支派和宗族，他也必须在他的支派和宗族内部世代相传（比较王上21:1－3）。归根结底，这条律例几乎一贯地偏向男性。女儿们只有在父亲没有儿子的情况下才

能继承遗产。而寡妇则连继承权的边儿都沾不上，更不用说死者的母亲、祖母、姑姑、舅舅，也更不用说祖母的兄弟了。再者，如果死者有若干女儿、兄弟、叔伯、叔伯祖，在这种情况下，他的产业显然就要在这些亲属之间进行分配，就像他如果有若干儿子就会做的那样。只有在所有这些情况都不可能的条件下，产业才必须传给他本族之中最近的亲属，而这样的亲属可能很多，使分配难以操作，如此一来，死者的产业就可能原封不动地转到一个人手中(甚至这也不确定)。

这最后一个特征尤其暗示，本质的问题可能并不是性别平等(因为，并不是完全禁止女性拥有产业)，而是产业所有权在一个共同体中的范围和分配。为了防止极少数个人过分有钱有势，造成贫富不均，产业必须依照遗产继承法不断地再分配。相反，如果女性基本上都能像男性一样继承遗产，那么，通过以经济利益和政治野心为本位的婚姻，巨额产业就更容易积聚到少数人手中。亚里士多德在《政治学》第二卷指出，这正是广受称赞的斯巴达政制之所以腐败的根源之一：

> 那里，有些人家产甚巨，而另些人则颇为寒酸，从而土地渐渐为少数人所兼并……立法者规定每一公民所有的土地都不得作任何卖买，这当然不错；但他同时又许可各人凭自己的意愿将财产给予或遗传于任何个人——这在长期以后就形成全邦的财产不均，恰好和自由兼并的结果相同。事实上全邦五分之二的土地归属于[少数家族和一些]妇女；斯巴达嗣女继承财产的特别多，而且当地又盛行奁赠的习俗，于是她们成了邦内的大财主。(《政治学》1270a 16-24；关于继承法的社会变革影响，亦参托克维尔[Alexis de Tocqueville]的《论美国的民主》第一卷第三章。)[①]

再者，在公开诉讼中，不管西罗非哈的女儿们还说了些什么理由，仅就她们维护父家的名这一点而言，似乎也并不是完全没有争议。正

① 【译注】采用吴寿彭先生的译文，见亚里士多德，《政治学》，商务印书馆，1996年，页85-86。

好，在几章之后，经上附记此事，其中记载，西罗非哈女儿们的族人指出，只要她们还没有结婚，西罗非哈的名就一直保留，但是，一旦她们结婚，她们的孩子就要姓她们夫家的姓、随她们丈夫支派的名（民 36：3）

可见，重要的是要保护大量的小片地产在本支派内部而不外流。既然如此，那为什么竟还准许女儿们继承遗产呢，即便这只是暂时性的？当初为什么不直截了当地将遗产转让给死者的兄弟或叔伯呢？通常，如果一个男人有儿子，他就会把遗产传给儿子们，并且指望他们照顾他们自己的姐妹，直到为她们找到婆家为止。这种做法假定兄弟姐妹之间的友情坚固而可靠，这只是想当然尔。但是，如果把这种供养义务转嫁到叔伯、叔伯祖或者堂兄弟头上，情况可能更糟，谁应该提供更直接的供养？亲属们可能在这个问题上争执不休，从而可能不适当地挫伤家庭感情，造成家庭关系过度紧张。而且，这些远亲可能很容易怠慢其女性亲属的合法需要。因此，为了保证女孤儿拥有足够的产业而不至于沦入孤苦无依之境，这里所定的律例在政治原则上作出了让步。

人们接着会说，这条律例似乎不仅仅适用于遗产继承问题。例如，它并没有规定，妇女没有资格担任政治职务，也没有指明，在一个君主制国家，世袭王位不可以转传给一个女人或在一个女性世系中传承。（在莎士比亚的《亨利五世》第一幕，有一个论证就多少是取自西罗非哈女儿们的故事，它是为了证明，英国国王有正当权利堂而皇之地继承法国王位。Henry V，I. ii. 98 - 100。）这些高尚的国是关切，和那些发生在家庭小圈子里更卑微的问题一样，需要具体问题具体分析，特殊情况特殊解决。

十三

第三十五章差不多把《民数记》带入了尾声，这一章载有“设立庇护城”一事。这种庇护制度强调，任何刑事司法体系都不是十全十美的。有六座城，分布在应许之地，给某类杀人者作逃城，使他们免遭受

害人亲属的报复。为了鉴别法律上和认识上的含混区,这种庇护制度使我们得以好好地区分故杀与误杀之间的常识性差别:

> 倘若人用铁器打人,以致打死,他就是故杀人的,故杀人的必被治死;若用可以打死人的石头打死了人,他就是故杀人的……若用可以打死人的木器打死了人,他就是故杀人的……人若因怨恨把人推倒,或是埋伏[故意]往人身上扔物,以致于死;或是因仇恨用手打人,以致于死,那打人的必被治死……
>
> 倘若人没有仇恨,忽然将人推倒;或是没有埋伏[无意],把物扔在人身上;或是没有看见的时候[不注意],用可以打死人的石头,扔在人身上,以致于死,本来与他无仇,也无意害他。会众就要照典章,在打死人的和报血仇的中间审判。(民35:16-24)

这里间接表明,案情的实况调查实质上包含两个层面:第一,这一致命事件本身是怎么发生的?杀人者是否使用了可能致人死命的利器?铁器是致人死命的天然凶器,而石头和木器只是可能致死的潜在凶器。杀人者是"打"了受害人还是往受害人身上"扔"物?有时,动词能显明整个故事。第二,杀人者的动机是什么?他的行为是否出于恶意?他是否是受害人的仇人?当然,一个人无意中杀害自己的仇人甚至也是可能的,因此,在结论充满或然性而不确定的情况下,对动机的质询调查要细而再细,而审判也要慎之又慎,因为动机情况往往决定审判结果。而且,从"托拉"的基本证词法中,又衍生了一条次级律令,我们不会不同意这条律令:"无论谁故杀人,要凭几个证人的口,把那故杀人的杀了,只是不可凭一个见证的口叫人死"(民35:30)。显然,替代性程序(alternative procedure)本身内在地带有一种滥用的危险,因为,如果单单基于一个证人的证词就判一个人死刑,而这个证人很可能就来自仇人一方。(当然,我们是在这样的背景下来处理这一问题的,当时,科学的法律取证方法尚未出现。)

这些复杂因素的必然结果是,一些谋杀案将无法证实,要么是因为缺乏第二证人,要么是由于案情模糊不清。但是,"无法证实"并不

表示“无罪”。我们习惯上认为,除非有比一个合理的怀疑更坚实的证据,否则,不能判一个人是在法律上有罪,在这里,摩西律法偏离了我们熟悉的司法习惯。谋杀是一个太严重的事件,不能因为证据不足就简单地宣判无罪,因为“若有在地上流人血的,非流那杀人者的血,那地就不得洁净[‘洁净’原文做‘赎’]”(民 35:33)。甚至意外杀人也并不是完全无可责备的,因为它可能是疏忽的结果,而他理应为这种疏忽受到责罚。因此,在宣判无罪和执行死刑之间必须保留一条中间道路。这种办法就是把杀人者暂时流放在国内的一个逃城里,这条道路搞不好就足以毁掉一个人的一生,因此,只要事情不是致命的和不可挽回的,就需要认真对待。只要误杀人者待在逃城里,死者的近亲就不能找他复仇、把他杀死。但是,如果他离开逃城或逃城周围的牧场,血亲复仇者就可能杀掉他而不负任何刑事责任。这种情况(即流放在逃城)一直要持续到当时的大祭司死去。在这期间,如果误杀人者被认为是清白的,就可以回到他的本地(民 35:25 - 28)。

当然,这种补救还达不到前述经文的基本要求,即“若有在地上流人血的,非流那杀人者的血,那地就不得洁净[‘洁净’原文做‘赎’]”。或许,我们可以援引一些编辑者创造性的判断,将其应用于未加标点的《托拉》经卷,借此,我们就能把这里推荐的解决方案(流放逃城)与这一圣经箴言相互协调。我们难道不能这样理解:即“以血还血”这项主张其实是对一个常见的民间谚语的解释,而这个谚语可能会挂在死者族人的嘴边,因而应该圈在引号里?因此,这句谚语只是对神的命令的一个理想表达,而非严格的表述。若作如是观,那么,前面刚刚所提的那句断言——“血是污秽地的”——就指向了两个方向:其一,无辜者的血会污秽那地(即国家);其二,如果在那地上出现无限制、并可能无休止的家族血仇和私人宿怨,也会污秽那地。然而,字面上看,“以血还血”这句箴言确实是为了防止误杀人者伺机离开逃城、摆脱流放;并且还可能暗示,它也是为了阻止复仇者为自己的冤恨提出金钱赔偿的要求(同样,如果杀人者被判为有罪,它也能防止有人向罪犯勒索赎命钱)。(民 35:31 - 32)一般而言,《托拉》是排斥私人复仇的,既然如此,如果可以一旦从其中引出一个例外,这种做法就会因此导致

强调(就像我们今天,对一级谋杀罪、间谍罪和叛国罪都要处以死刑)误杀也是一种特殊的犯罪。[1]

杀人者在逃城中的流放期限为什么要取决于官员(大祭司)的寿命?为什么不干脆给出某种明确的期限,甚或使之成为无期的?对真正的无罪者来说,永久流放显得太严厉,而固定的期限又会引起一种"对疏忽的计算",如果杀人者的行为是由于对他人生命的一种半自觉半自愿而又非恶意的疏忽,那么,"仅仅"两或五或十年甚或更多年的流放都是危险的。此外,期限的不确定性似乎反映了判决本身固有的不确定性。流放期限为什么要取决于大祭司的寿命?要知道,王的统治期限最有可能作为可选的期限标准,但是,以色列人当时还没有王。而且,在战争时期或政治不稳定时期,王可能走马灯似的换来换去。另外,为误犯罪的人赎罪又是祭司的寿命职责所在(利4:1-5:19)。把祭司的寿命作为这种不定判决的可变标准,这是一种诗性的、同时又是政治性的审判。把判决与大祭司联系起来,这种判决就充满了一种神秘的神圣性,而这将有助于我们接受其中的不合理因素。

我们可以想象一个几乎最糟糕的案例情形:假如流放期限是与君王的寿命联系在一起的,让我们设想,一个误杀者拼命地想离开逃城,他就会不顾一切,以至于阴谋暗杀君王。而把判决与大祭司的寿命联系起来就消除了这种政治危险的特殊来源,同时也提醒君王,在他的周围有一些人比他本人更神圣。但是,如果误杀者不顾一切以至于企图暗杀大祭司呢?这种情形实在是糟糕得没法再糟糕了,我们还能说什么呢?只能说全体以色列人偏离神圣的观念太远了,以至于所有的正义都遥不可及。

十五

《民数记》以一个奇怪的附记结尾。回到第二十七章,玛拿西支派的一位已故男人西罗非哈的五个女儿,走到摩西面前寻求司法裁决。

---

① 比较J. H. Hertz,《五经与哈达拉》,前揭,页405。

她们的父亲已死，没有一个儿子。女儿们能否继承父亲在应许之地的未来产业，因此不把父亲的名从他族中除掉？摩西就此案请示耶和华，收到有利于女性的判决，还领受了下列土地继承条例：

> 人若死了没有儿子，就要把他的产业归给[ha'avartem]他的女儿；他若没有女儿，就要把他的产业给[n'satem]他的弟兄；他若没有弟兄，就要把他的产业给他父亲的弟兄；他父亲若没有弟兄，就要把他的产业给他族中最近的亲属，他便要得为业。（民27:8－11）

但现在，在第三十六章，西罗非哈的族人们重提此案，指出这条律例含有一种不良的涵义：

> 耶和华曾吩咐我主，拈阄分地给以色列人为业，我主也受了耶和华的吩咐，将我们兄弟西罗非哈的产业分给他的众女儿。她们若嫁以色列别支派的人，就必将我们祖宗所遗留的产业加在她们丈夫支派的产业中。这样，我们拈阄所得的产业就要减少了。（民36:1－3）

在上述土地继承条例中，规定以色列人要把产业"分配给"（或给予 n'satem）男性亲属，而"转让给"（或传给 ha'avartem）女儿们。ha'avartem 一词的词根是 avar，在其他语境中表示一种过渡状态，例如，《民数记》第二十一章第二十三节载有："西宏[Sihon，希实本（Heshbon）王]不容以色列人从他的境界经过"。奇怪的是，西罗非哈的族人们取消了这两个术语之间的差异，但却正确地把握其主要内涵。

为了避免这种不良结果，也为了避免整个部落分配体制的失败，摩西依照耶和华的命令，发布了一道二级法令：

> ……"她们可以随意嫁人，只是要嫁同宗支派的人。"这样，以色列人的产业就不从这支派归到那支派，因为以色列人要各守各

> 祖宗支派的产业。凡在以色列支派中得了产业的女子,必作同宗支派人的妻,好叫以色列人各自承受他祖宗的产业。这样,他们的产业就不从这支派归到那支派,因为以色列支派的人,要各守各的产业。(民36:6-9)

这个故事的结果很令人愉快,五个女儿都嫁给了她们伯叔的儿子,如此一来,她们的产业不仅仍留在玛拿西支派中,而且留在她们父亲的宗族中(民36:10-12)。

如上所述,这条律例在特定情况下容许女性继承产业,而这并不是为了宣称男女平等。严格说来,这条一级律例及其二级修正条款都旨在保持祖宗产业的完整性,这是一种优良的保守目的。这条一级律例并不是为了使妇女获得法律上的平等,而是为了保证女性孤儿不致沦入孤苦无依之境或者遭到遗弃,使她们不至于嗷嗷地指望着冷漠的伯叔或堂兄弟某一天大发慈悲。另一方面,这道二级法令也闪出一丝女性解放的微光,因为,只要女继承人仍留在本支派之内,它就准许她们嫁给其父族以外的人,而这事实上可能会导致她们的父亲被除名——这也正是西罗非哈的女儿们试图阻止的结果。西罗非哈的女儿们选择留在本宗族和本支派,她们的动机看起来真诚而虔敬。但是,可能又一种更具限制性的律例要求她们留在本宗族,不过,如果本宗族的同辈人中没有适婚男性,这种更具限制性的律例就会陷入困境。

这一幕描述了摩西一生中最后一次审判行动。尽管摩西的司法经验颇为丰富(比较出18:13-16),这里出现的问题显然仍十分棘手,他也必须再次寻求神的指引。确实,关于本案,就连上帝似乎也要重新掂量一番,虽说不至于撤销第一律例,但至少也需要一条第二律例使第一律例相对平衡一点,以避免一种无法预料的结果。这个插曲可能暗含着一个最惊人的信息:人类的实践问题可能超出了人类的能力范围,人类根本没有能力期望一种神的职能。这个暗示引起了一种激进的圣经解释,德肖维茨(Alan Dershowitz)的《法律的创世记》(*The Genesis of Justice*)一书就是这种解释的最新范本,它断定:上帝并非全

知全能，他只是即兴地，时而有点成功时而又不怎么成功地，去试图理解他的难以捉摸的创造物——人。

以色列各支派必须保持各自的地产配额，一般来说，可能就是要保持他们的部落制，这条命令是目前这个故事中一个尤其复杂的因素。以色列各支派必须保持各自的特性，必须紧紧依附在各自的地理位置上。与其以色列人占有他们的土地，不如说土地占有以色列人。土地的初次分配目的在于某种平等："你们要按家室拈阄，承受那地。人多的，要把产业多分给他们；人少的，要把产业少分给他们"（民 33：54）。但是，从摩西前后相隔三十八年的两次人口普查结果可以看出，以色列各支派的人数在这期间波动很大，这表明，初次分配的平等是不可能期望持久的（民 1，26）。一些支派人口增长速度超过其他支派，而另一些支派甚至可能减少，而且各支派内部各宗族的情形同样如此。各支派人口变化的另一个原因是地理位置的不同，"边疆"支派最容易受到外族侵犯和攻击，导致人口减少。此外，《士师记》中记载的一连串悲惨事件表明，以色列部落制导致各支派之间常常漠不关心，甚至时不时地相互敌对，因而是以色列普遍虚弱的根源之一（参见如士 5：15－17；19－21）。而《民数记》却如此强调所有支派的共同事业，这看来终将徒劳无益。

另一方面，任何政治设计都不可能希望永续长存。在以色列人的民族传奇中，他们当时仍然怀有强烈的部落依恋。而目前这条律例正好强化了这种依恋感情，可能对当时的以色列人来说，征服迦南地的使命迫在眉睫，因而这种部落依恋在实践上是必要的。一旦以色列人定居下来，部落制的诸律例就可能要么作为他们的文化遗产得以保存，要么在新的必要条件下之下逐渐松解。因而，《托拉戒律汇要》（Taryag Mitzvos）所收录的 613 条托拉戒律中不包括这一条律例，[1]正统宝石版的《五经》上说（可能有年代错误）：

---

① Aharon Yisroel Kahan，《托拉戒律汇要》（*The Taryag Mitzvos*. Brooklyn，NY：Keser Torah Publications，1988），页 250。

《塔木德》(Bava Basra 120a)上说，这种限制[关于女继承人要嫁给什么人]所针对的实际上只是进入应许之地的那一代人，所以，一个支派进入应许之地以后，神命给它哪一片土地，那片土地就将全部归属于它……《塔木德》(Taanis 30b)上还说，地分配之后，禁令就解除，为全民族设置的障碍也就不复存在，全民皆得欢喜。这一事件每隔十五周年就成为伟大庆典的时刻。[①]

结语

本文所查究的这些章节看起来自相矛盾、似是而非、歧义叠现。这些章节都具有一种立法特征，它们规定了一些普遍规则以指导未来的实践；它们显示了一种对于司法关切的敏锐领会，而这种领会有时又十分费解；而在叙述一些"大案"时，它们最后又坚持政治的首要性。因而，《托拉》应该归功于一种古老争论的两个方面。一方面，作为一部法律汇编，《托拉》收录了大量的判例，以此表明法治通常是必要的。(的确，如果没有律法，人类就很容易沦入错误的泥潭，这难道不正是先在的《创世记》着意要揭示的基本观点之一?)另一方面，本文所检讨的这些叙述一再坚持正确统治的必要性，至少在以色列民族娇弱的幼年时代，正确的政治统治是法治和正义之实现的必要前提。这种结论大概不会令人惊讶，因为在极大程度上，经书所关心的是一个被上帝所呼召的统治者。或者，这种说法只不过在是回避一个问题：摩西具有什么样的能力(美德)和时势机运，使他自己配得上领受耶和华的命令?[②]

---

① Nosson Scherman 编，《五经》，前揭，页933，935。

② 比较马基雅维利(Niccolò Machiavelli)《君主论》(*De Principatibus*)，第六章、第二十五章。

《创世记》第一到十一章中“城”的意义

威布劳(C. Wybrow)　著
罗晓颖　译　张文涛　校

在《创世记》第一章到十一章中，有三个事件提到了“城”：第四章说，该隐(Cain，也可能是他的儿子伊诺克[Enoch])建造了第一座城；第十章讲到，宁录(Nimrod)统治着(还可能创建了)城；而在第十一章，联合起来的人类族群则试图建造巴别(Babel)，这座顶端直达天宇的塔城。

对这些故事的传统解释，无论犹太教的还是基督教的，常常令人惊讶地表现出反城市、反技术、反政治的特点。这是为什么呢？在传统的注疏中可以找到许多反复出现的主题。首先，城与那些被料想为意图不虔敬的人联系在一起——该隐、宁录以及巴别塔的建造者。其次，城与土地占有相关，并因而与所谓的更单纯的游牧生活方式相对立。再次，城联系着一系列复杂而精细的技艺，这些技艺中，只有少数为生存所必需，大部分都是多余的，甚至在道德上可能有害。最后，与城相联的，是对人的伟大性甚或神圣性的不当渴求——带着想要对抗甚至公然反对上帝的骄傲或狂妄。

在本文中，我想谈谈以下三点。首先，关于《创世记》第一到十一章的许多虔敬的传统解释，未能完成它十分合理的任务，即详细阐明关于城市生活的道德和政治理论，因为，当它迫切地要对早期建城者

的生活方式与行为动机进行道德说教时,犯了一个基本的解释性错误。这类解释不恰当地将该隐、宁录和巴别塔的建造者们的角色与才能搅混在一起,而没有充分地注意这些人物出现的不同背景;并且,它预先就判定了三个事件中人物的动机,而没有注意到,在每一事件中,这些人物的行动都具有救赎性特征,或者至少有合理的藉口。我要说的第二点是,如果不仔细地阅读文本,就确实看不到一个主要观点,而在这点上,传统的解释者似乎是对的:巴别塔计划不可接受。因为,我想说,尽管巴别塔的建造者们没有邪恶的意图,但从圣经记述者的政治神学视角来看,他们的努力确实应受谴责。最后,我将谈到,根据巴别塔计划,宁录的城国(Kingdom of cities)不应理解为暴政,而应看做是,在律法——无论是神圣的还是约定的——尚未进占人类心灵之前,在人群中建立一种政治秩序的完全合理的尝试。

我将这样来展开论述:首先,一些有代表性的前现代注疏讨论了该隐、宁录和巴别塔建造者,我要阐述的政治主题正是从这些讨论中收集而来。其次,通过比较传统注家的评述与圣经文本的细节,我将表明他们处理这些政治主题的不足之处。最后,关于圣经对"城"的道德政治评价,我将提出自己的尝试性看法。

一 传统解释中对城的批评

《创世记》的传统疏解可谓汗牛充栋,我仅参考那些足以揭示某些代表性倾向的解释。我特别用到了《〈创世记〉疏解》(*Genesis Rabbah*)、[1]《拉比艾力泽的道德论》(*Pirke de Rabbi Eliezer*)、[2]阿布拉瓦内

---

① 【校注】*Genesis Rabbah*,即《〈创世纪〉疏解》,是所谓的拉比文献(Rabbinic Literature)中的一种。犹太教法典有两个传统,一个是旧约的摩西五经,即所谓的笔传律法(written Torah),另一个则是口传律法(oral Torah),由先知(prophets)和贤人(sages)代代相传,于公元2-6世纪间由犹太学者收集整理成拉比文献。拉比文献中也包括对律法(包括摩西五经和口传律法)的注释汇编,即所谓的米德拉什(Midrash),这里的Genesis Rabbah就是米德拉什的一种。

② 【校注】*Pirke de Rabbi Eliezer*,即《拉比艾力泽的道德论》,也是米德拉什的一种,疏解《创世记》和部分的《出埃及记》、《民数记》。它被归到Eliezer Ben Hyrcannus

(Abravanel)[①]的《〈律法书〉疏解》(*Commentary on the Pentateuch*)、奥古斯丁(Augustine)的《上帝之城》以及加尔文(Calvin)的《〈创世记〉疏解》(*Commentary on Genesis*)。从中,我构建了一种存在于犹太教和基督教传统中的反城市、反技术以及反政治倾向的综合性解释。我融合这些不同的解释,并不是要把它们之间的差异弄得模糊不清(它们在文本和注释中全都特征分明),而仅仅是要建立某种一般性的解释倾向,通过反对它来挑明我自己的看法。

1. 对该隐及其路线的传统敌意

首先是该隐,这位传说中建造了第一座城的人,至少有两千年,一直遭到许多犹太教和基督教注家们狂轰滥炸式的批评。[②]他的行为动机和精神特质,以及其子孙后代的精神特质,全都受到了谴责,而这在文本中常常没有多少根据。这种对该隐的反面描述给同他有关的事件、即城市创建抹了黑,同时也在注家中间造成了一种反城市、反技术和反政治的氛围。在这种情况下,《创世记》第一到十一章稍后记述的那些城市建造者们(尤其是宁录和巴别塔建造者)将会发现,要为自己申诉有多么困难。

有些拉比认为,甚至连该隐的出生也值得怀疑。他们注意到,该

(接上页)(一世纪晚期——二世纪早期)的名下,这是位著名的拉比。但是,此书大致在公元八世纪的时候才在早期材料的基础上被人最后编定。

① 【校注】*Abravanel*,即 *Don Isaac Abravanel*(1437-1508),中世纪著名的犹太神学家、注经家。其圣经解释多依据种种历史、社会背景,并往往自由地引用基督教注经家的疏解;他攻击迈蒙尼德,认为其对哲学寓义的运用削弱了很多人的信仰,为犹太共同体引入了危机。

② 有文法和一般性理由支持这一主张,即正是该隐之子伊诺克造了城。这一观点在弗里德曼(Isaac Friedman)的论文"Piety and Civilization:An Analysis of the City in Genesis Four"(《虔敬与文明:分析〈创世记〉第四章中的城》)中得到了很好总结(Hamilton,Ont.:Mcmaster University,1979,页44-48)。如果希望带给城更多的亮色,可以利用弗里德曼的观点(尽管他没有)来论证,该隐的邪恶与伊诺克的城并不相干。但我无需如此,因为我不相信,《创世记》想让我们把该隐看作是一个完全邪恶或不虔敬的人。城并不因与该隐有关联而蒙污,因为,该隐并不像一些拉比和基督教注家所理解的那样坏。

隐不像《创世记》第五章中的他的兄弟塞特(Seth)那样,被说成是生自于亚当(因此即上帝)的形象,那么结论就是,该隐事实上是夏娃和死亡天使萨默尔(Sammael)的后代。这就是为什么他变成了一个凶手,杀死了真正来自于上帝形象的孩子亚伯(Abel)。[①]

由于这一相当不利的生命起点,该隐不可能被期望干出多少好事来。这样,该隐的信仰行为也有过失。当向上帝献祭时(创 4:3-5),该隐提供的(根据一些拉比的看法)是他收获物中最次等的部分、废物,[②]或者,即便祭物在品质上尚可接受,那他献出来的也是他吃用了大部分后剩下来微不足道的一点点(《拉比艾力泽的道德论》,页153)。那些注家,比如奥古斯丁和加尔文,他们并不想过分公然地添加关于该隐的祭品性质及其行为动机的创世记故事。加尔文宣称,该隐的谷物没有什么错,错就错在他的虚伪;该隐践行的是一种纯粹外在的宗教,而在骨子里并不真正敬拜上帝。奥古斯丁也发现该隐的祭品没有什么不对,于是断言,该隐必有别的罪恶行为(圣经文本没有记述)。[③]

传统注释者在一个问题上对该隐稍稍不那么严厉:他们没有异口同声地谴责该隐当农夫的选择(4.2)。加尔文承认,农夫这个职业是值得赞美的,是神圣的,实际上也可以看做是上帝在《创世记》第一二章所下的命令(加尔文,页192)。奥古斯丁没说什么反对的话,拉比艾力泽(Rabbi Eliezer)也同意该隐的选择。然而,《〈创世记〉疏解》就该隐的职业说得很直白:"该隐、诺亚(Noah)和乌支阿(Uzziah)贪求土地,从他们却没结出好果子来。一个成了凶手,一个成了醉汉,另一个成了麻风病人"(《〈创世记〉疏解》卷二,页29)。阿布拉瓦内明白地

---

① 《拉比艾力泽的道德论》,Gerald Friedlander 译(New York:Hermon Press,1970),页150-151,158。

② 《〈创世记〉疏解》,Jacob Neusner 译,二卷本(Atlanta:Scholars Press,1985,Vol. 1),页242。

③ John Calvin,*Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis*(《摩西经书第一卷〈创世记〉注疏》),Rev. John King 译(Edinburgh,1947),页196-198。Augustine,*Concerning the City of God Against the Pagans*(《关于反异教的上帝之城》),Henry Bettenson 译(Harmondsworth,Eng.:Penguin,1972),XV.7(以下称为《上帝之城》)。

揭示了拉比对该隐农民职业的敌意,他说:"该隐选择去做欺诈的事情,因此当了农夫",相反,亚伯则安于更为简单和"自然"的牧人生活。阿布拉瓦内说,亚伯是以色列所有伟大先知和领袖们的原型,他们是自己的牧羊人:亚伯拉罕(Abraham)、以撒(Isaac)、雅各(Jacob)、摩西(Moses)和大卫(David)。[1] 该隐想要专注于复杂的、技术化的职业,这代表了一种人类的永恒期待,即逃离那种自足、顺从、简单、朴实的生活——这却是上帝打算让我们过的生活。一方面是阿布拉瓦内和《〈创世记〉疏解》,另一方面是拉比艾力泽、奥古斯丁和加尔文,比较中我们发现,关于定居的农民生活,人们对其价值的看法存在根本差异。这一根本差异使那些对该隐行为与动机的更加积极的看法有了立足之地,稍后我将回到这点上来。

关于该隐建城这件事,有些拉比说,该隐像其他"邪恶"之人一样,渴望通过永不倒塌的"房屋"(大概指该隐和他儿子伊诺克的城)而获得不朽的名声(《〈创世记〉疏解》,卷一,页255)。奥古斯丁把该隐所建的城看做是"人间之城"的象征,认为人类社会仅仅寻求世俗的幸福,而否认我们超自然的结局(《上帝之城》,XV.1,5,8,17,21)。奥古斯丁喜欢反复指出,创造世俗之城的路线,开始于、也终结于杀人凶手,也就是该隐和拉麦(Lamech)(《上帝之城》,XV.5,8,21)。

注家们无情地对待该隐的后裔,且毫不犹豫地捏造事实来谴责他们。以拿(Inad)、米户雅利(Mihujael)、玛土撒利(Metusael)以及拉麦这些名字,据说(没有语源上的根据)都意味着"背叛"(《〈创世记〉疏解》,卷一,页256)。拉比提供的拉麦对妻子性虐待的细节,在圣经文本中是没有的。土八该隐(Tubal-Cain)因为打造各样武器而有名(创4:22并没有明确指明是金属工具),这些武器为他提供了一个更有效的方式,去犯其祖先该隐犯过的罪(同前)。土八该隐的妹妹拿玛(Naamah)(关于她,《创世记》中绝无任何细节)歌颂并敬拜偶像(同

[1] *Isaac Abravanel*, *Commentary on the Pentateuch selections*(《〈律法书〉选注》),Robert Sacks 译,见 Ralph Lerner 和 Muhsin Mahdi 编,*Medieval Political Philosophy*(《中世纪政治哲学》),Ithaca:Cornell University Press,1978,页256。

前)(但就我们能够读出的而言,《创世记》四章中并无这种记述)。通常,该隐的后代是那些认为自己不需要上帝的罪人和造反者(《拉比艾力泽的道德论》,页159)。他们像野兽一样全身赤裸地蹿来蹿去,还极其恶劣地违反了乱伦禁令(页160)。该隐的女儿们涂脂抹粉,裸着身子四处乱蹿,引诱天使堕落;他们媾和生出邪恶的巨人,在大洪水中被消灭了(页160-62)。

阿布拉瓦内更具分析风格,他主张,在大洪水前风行一时的暴力与破坏,都直接与该隐将要传给其子孙后代的、人人渴望得到的遗产有关(阿布拉瓦内,页257)。与之相反,加尔文拒绝在这样的背景上谴责该隐的路线;加尔文认为,技艺就是财产,就是来自上帝的礼物(加尔文,页217-22)。然而,像拉比一样,加尔文注意到产生技艺的邪恶环境,他确认了拉麦一夫多妻的卑劣行径,并更加有力地说明了拉麦的残酷和野蛮(同前)。

与塞特的路线相比,注家们都不赞同该隐的路线。塞特作为"上帝之子"更合乎道德地生活着,而该隐的生活,如果不是完全罪恶的话,至少也有着更多的肉欲气息。在加尔文看来,这些"上帝之子"事实上就是自觉的教会(加尔文,页238)。奥古斯丁和加尔文都认为,该隐的女性传人作为"人的女儿"将塞特的路线诱入反复无常的境地,造成了整体的败坏,使得两条路线的人都该当在洪水中被消灭(《上帝之城》XV.22;加尔文,页274-40)。

总之,可以说该隐缺乏一个良好的公众形象。他出生可疑;他献给上帝的祭品是以次充好、虚情假意;他从事农业得到的判定好坏参半;他创建城市的行为极其自负,甚至是对上帝的挑衅;他的男性继承人由于引入武器,过度地渴求财富,使世上的暴力不断升级;他的女性继承人诱使最好的神人堕入罪恶的深渊。就算该隐及其路线有救赎性特征,那也很少。正因为此,他所创建的城市以及与此相关的一切(技艺、人类立法和政治生活)都被罩上了阴影。对《创世记》第四章的传统解释,概貌大致如此。

2. 对宁录的传统敌意

在传统的解释中,宁录遭遇的敌意仅比该隐少一点。事实上,要不是宁录的行为受到了谴责,他甚至在圣经的舞台上都确实可能无法创造一个"开始"。《创世记》第十章8节写道:"古实(Cush)又生宁录,他开始成为世上的强大一员"。《〈创世记〉疏解》把动词"开始"(to begin *halal*)——这里的形式是 hiphil——义训为动词"亵渎"(to profane *halal*),这是同一词根的 piel 形式的通常含义。拉比们觉得,从"亵渎"的意义中引导出所有罪恶之事,理所当然,这样,他们就能译得比较灵活:"当宁录在世上一成为强大者,就要反叛"(《〈创世记〉疏解》,卷二,页260)。如果有人竟要认为拉比们过分曲解了词意,他们会再提供恶人的例子,这些人"开始"成事,接着就"反叛"。拉比们指出,《创世记》第四章6节中正在败坏的人民,于其说在"开始"呼求上帝之名,倒不如说是借呼求上帝之名来"反叛"。他们还说,这些前洪水时代的恶人,不是"开始"在地上繁盛,相反倒是借"反叛"以在地上繁盛(同前)。很明显,与该隐和前洪水时代的巨人及其后裔这群恶人们为伍,宁录,这个其"开始"用同一个动词来宣告的人,必定也是个恶人。

另有证据说明宁录这个造城者的罪恶。宁录,作为一名强悍的猎人,总让人想起《创世记》中的另一个猎人,以扫(Esau)。当然,以扫是个坏人,原因有二。第一,以扫是其兄弟雅各、以色列先祖的仇敌。第二,在后来的犹太文献中(努斯奈[Neusner]告诉我们),以扫是罗马强权的象征(见《〈创世记〉疏解》,卷二,页38)。加尔文说道,宁录这个猎人显然是个狂暴的家伙,他更像一匹野兽而不是人;他也是暴政的发端者(加尔文,页317)。奥古斯丁告诉我们,宁录像所有猎人一样,欺侮、压迫并毁灭地上的生灵(《上帝之城》,XV1.4)。奥氏进一步论述道,宁录在上帝面前是一个强悍的猎人,这意味着,宁录是"反对"上帝的强悍猎人,即造反者(《上帝之城》,XV1.3)。那么,如果宁录的罪孽多得连他的狩猎本身也可作如此消极解释的话,一些拉比甚至都

要否认宁录是一名伟大的猎人了。他们说,宁录愚使百姓相信他能喝退残忍的野兽,而实际上当他这样做时他是穿了那件有神力的兽皮外衣,这是上帝将亚当和夏娃赶出伊甸园时送给他们的。这样,宁录自称具有的力量——以之劝服百姓来服从其统治——乃基于闪(Sham)(《拉比艾力泽的道德论》,页175)。

另一不利于宁录的事情是,他乃含的孙子,在《创世记》第九章,诺亚让含背负了奴隶身份。既然宁录是奴隶,却竟然做了国王,这本身就是忤逆之事(《拉比艾力泽的道德论》,页174)。

最后,宁录的邪恶还因以下这件事,尽管经文中没有记载。据说宁录一直活到亚伯拉罕的时代,那时,亚伯拉罕生活在宁录统治的异邦,他曾试图杀死年轻的亚伯拉罕。然而,这一企图被奇迹般地挫败了(《拉比艾力泽的道德论》,页420-21;《〈创世记〉疏解》,卷二,页60-61)。

总之,宁录在传统上多半遭到拒斥,因为他既邪恶地反叛上帝,又暴虐地统治人类。他是异教帝王中残忍无神论的代表,是含的路线中罪孽深重的代表,是反对正义的尘世骄傲与荣耀的代表。因此,他的城几乎不可能建立在良好的动机上。和宁录及其王国关联在一起的城市生活,也像该隐的情况一样,呈现出邪恶的征象。

3. 对巴别塔建造者的传统敌意

尽管圣经文本没有明确记述宁录与《创世记》第十一章中的巴别塔计划有任何关系,他仍然常常被假定为这个计划的始作俑者。原因有二。首先,巴别塔竖起在示拿(Shinar)的一片平原上,据《创世记》第十章记载,这是在宁录的王国内。其次,《创世记》第十章中说,宁录建了一座叫巴别的城,这总是被推测为《创世记》第十一章中讨论的那座城。于是,这两章在传统解释中就扭结在了一起。这样,不出意料,宁录由于要对巴别塔计划负责而变得面目可憎,但巴别塔计划之所以遭到谴责,则因为那是宁录构思的。稍后我会指出,有理由质疑宁录与巴别塔的关系。不管怎样,下文旨在讨论巴别塔建造者的过失,但

要抛开宁录的影响来认识。

传统解释一致谴责巴别塔的建造者，认为无论他们的行为还是动机都完全是邪恶的。巴别塔建造者像宁录一样是叛乱分子，因为在《创世记》第六章，上帝说“而这是他们正要开始做的事”，译成拉比的话就是，“这是他们正在反叛的事”（《〈创世记〉疏解》，卷二，页 260）。为什么他们的行为就是叛乱？他们企图造一座通天塔，企图挑战上帝，并取代上帝。他们不满于自己被安置在地上、这世界更低的部分；他们也渴望天堂、这世界更高的部分（《〈创世记〉疏解》，卷二，页 49－50）。他们满含傲慢之罪，因为他们也想为自己造“名”（创 11:4），这意味着，他们可能在制造偶像（《〈创世记〉疏解》，卷一，页 261，卷二，页 51）。奥古斯丁坚持认为，他们的傲慢、不敬和愚蠢在于，竟然认为一座有点儿高度的塔就能挑战上帝。加尔文同意其他人，认为这故事讲的就是那种蔑视上帝的傲慢，像异教神话里那些巨人一样，他们妄图把皮里翁山（Pelion）叠上奥萨山（Ossa），好去攀登奥林匹斯山，推翻宙斯的统治（《上帝之城》，XVI. 4，加尔文，页 324）。

巴别塔建造者们的动机中还有另外的问题。拉比不同意《创世记》第十一章 2 节的说法，说他们决定“定居”示拿的平原。“定居”是撒旦怂恿的（《〈创世记〉疏解》，卷二，页 50）；上帝的子民不满足于“定居”，而是更乐于迁徙，像亚伯拉罕、以撒和雅各那样。巴别塔建造者们定居并建造了一座城，不用说，他们让人想起了不敬上帝的该隐。很明显，阿布拉瓦内注意到了《创世记》第十一章 3 到 4 节中这些相互劝勉的话（“咱们来做砖头吧”，“咱们建座城吧”），他认为，巴别塔建造者不光渴求奢华（他常以此反对城市生活），而且他们还把政治组织当成是社会生活的最高形式。他们的政治正如其物质享乐主义一样，应当受到责备。阿布拉瓦内说，上帝的子民不需要城市中的政治生活。这样，阿布拉瓦内在批评巴别塔建造者时，设法不着痕迹地把问题引向这种道德训诫——托拉的方式高于希腊人的方式，后者把人定义为政治动物。

4. 总结对城的传统批评

《创世记》第一到十一章中城的建造者全都声名狼藉。他们逃离上帝或反对上帝;他们是杀人犯、恶棍和拜偶像者。他们期望完全按照人类的方式建立居所,保全生命,拒绝上帝的帮助,甚至违背上帝的意愿。他们傲慢地以为能够通过造城使自己流芳百世。他们都来自错误的路线:该隐受到贬抑,起初是为褒扬亚伯,然后是为褒扬塞特;宁录沿袭含的路线,诺亚则让这条路线臣服于闪和雅弗(Japheth)。与城相伴随的事物——技艺、政治协作,还有人对人的统治——都同样由于与坏恶之民有关而遭到了玷污。技艺来自复仇心重的重婚者拉麦的孩子们;统治术来自宁录、奴隶的后裔,而且与狩猎的暴力有关,这是家族中较次等的以扫的路线;政治,这种把人们聚拢起来以建立一种正当的内部秩序的技艺,也因以下事实而遭怀疑——初民的政治合作,不是要建立一种更美好的生活,而是要密谋反对上帝。更一般而言,造城的欲望是多余的,这甚至不是人类要接近上帝、毋宁是要远离上帝的欲望。城不能为人免除死的威胁,也不能给人带来不朽的生命和名声,这些只有上帝能做到。由此,建城基于愚蠢。城,在最好的情况下,是堕落世界中一种不可避免的恶,在最坏的情况下,是崇拜偶像、拒绝上帝、压制他人的诱惑物。

二　批驳对城的传统解释

在读到传统注家对该隐、宁录和巴别塔建造者的攻击时,令我们印象最深刻的事情之一就是,他们对文本做了多少添加。注家们很愿意补充一些文本中没有言明的动机,甚至没有记载的行为,以便为每一故事确立恰切的道德训诫。如果他们补充的材料,其作用限于为原有的记载提供看来可信的解释,这或许是个不坏的做法。然而,他们远远超出了这一限度。他们把该隐的出生归于天使萨默尔,还谴责宁录信仰异教并图谋杀死亚伯拉罕。如果这些如此远离文本的材料,被用来形塑对行为与动机的解释,那么所有解释都会失控,文本就可能

具有任何解释者想要它具有的含义。如果认为我们的《创世记》第一到十一章的文本自身就有意义,我们就得排除大多数传说材料。

另一引人注目的特征是,犹太解释者们着迷于词源学和其他文字游戏,这本身可能不是什么坏事,但有些主张确实走得太远。举个例子来说,"开始(begin)"与"亵渎(profane)"的相似可能是有意义的,但拉比将此推到了极点,不但要求我们接受将 hiphil 的"开始"等同于 piel 的"亵渎"的译法,而且要我们接受"亵渎"与"反叛"的古怪等同。当他们毫无哲学根据地断言,在巴别塔故事中,"名字"一词只能意味着"偶像",或者该隐后代的名字全都意味着"反叛"时,他们要求我们单凭信仰去接受的东西太多了。

但我相信,传统解释者的真正问题还有待深入。添加传说材料、运用言词伎俩,都不过是借口,并非反城市性解释的理由。解释者早已断定该隐、宁录和巴别塔建造者是邪恶的,即使把语源分析和传说材料全都排除了,他们还会坚持这一点。原因有两个,首先,该隐们的邪恶在解释传统中是不言而喻的,解释者就是在这种传统中接受的训练。其次,与我目前兴趣关系更密切的是,他们认为,即使没有附加的材料,在文本中也有足够的证据支持其解读。

他们确实能够借助原文中的大量细节。他们能够指证农夫该隐和牧人亚伯的差别,猎人宁录和以扫的相似,该隐和宁录的暴虐与城市生活和技艺的出现之间的关系;能指证这一事实,即宁录总让人想起洪水所灭的邪恶"巨人";能指证前洪水时期"有名字的人"与巴别塔建造者追求名声的欲望之间的类似之处;能指证宁录、示拿和巴别之间的联系;能指证事实上亚伯拉罕离开的东方世界是宁录所统治的;能指证宁录与含的关系;如此等等。存在着大量松散的关联、联系,使一种传统的解释可以建基其上。

尽管如此,传统的解释并不充分。有些断言是错的,另一些则与反城市图景完全不合。错误的如下:奥古斯丁宣称宁录是一个"反对上帝"的猎人,大多数译者、甚至包括发现宁录毫无动人之处的加尔文,都认为从哲学上看这在是不可接受的。奥古斯丁断言该隐的路线终结于杀人凶手,这也不是事实,因为拉麦父子不是杀人凶手,而是发

明家。拉比主张宁录与含一样都是奴隶,这同样不是事实,因为不是含而是含的儿子迦南,在《创世记》第九章中被诅咒为奴。迦南的兄弟古实和古实的儿子宁录,都没有被包括在诅咒中。

然后还有些不适当的说法。通常的解释认为,宁录独自承担了巴别塔计划,或者说他命令人们协助他,这明显有悖于《创世记》第十一章的文本含义,就是使所有"人类的子孙"、即所有种族都同等地为该计划负责。阿布拉瓦内认为,巴别塔建造者的罪恶实际上就是曾激励过该隐的那种对奢侈的渴欲,这一读解不能解释,为什么上帝突然对巴别塔采取如此行动,却没有对《创世记》第四到十章中的该隐、宁录和阿述尔的城采取同样的行动。

而且,在传统解释中有很蹩脚的推理。奥古斯丁和拉比都认为,宁录既是一个猎人,而猎人要杀戮,所以他必定残暴而专横。这一解释显得苍白无力。因为牧人(如亚伯)也杀戮,杀他们的羊。定居的农民(如该隐和后来的以色列人)则要杀他们的牛。猎人对动物并不比牧人和农民更凶残。实际上,猎人不那么暴虐,因为在杀死猎物之前,他并没有完全占有它们的生命。猎物在中箭之前享受着上帝创造的一切,它们不会像在农民那里一样被圈养在围栏中或被阉割。此外,把猎人和城市联系起来也很奇怪,猎人独来独往,远离城市的喧嚣——很难说是政治人物的典型。农民居住在乡村共同体中,牧人在市场出售羊毛和羊肉,这种生活方式比猎人的自给自足更接近于城市。简单地说,传统解释者们没有解决好《创世记》暗含着的狩猎与城市生活的联系。

这样,有些文本增补,其动机过于严厉。加尔文断言该隐的祭献是伪善的,但其推断并非来自文本;相反,他如此推断是要为上帝的做法辩护。奥古斯丁作了类似推断,也认为该隐的生活方式是邪恶的。然而文本中的所有说法不过就是,上帝没有看上该隐和他的祭献品,却并没有把罪恶动机归给该隐,也没有说他的祭献品在动机与实行上都有问题。同样,该隐被假定是由于极度自负、渴望扬名才造城的,或者说,他意欲建造远离上帝的世俗之城。但文本似乎暗示出,该隐的动机是害怕被杀,城市则用于自保;而且,文本还提到,该隐相信自己

已从上帝面前躲开,在这点上,上帝与该隐也不抵触。那么,如果上帝不帮助该隐建一座天国之城的话,我们能期望于该隐的岂不只能是"世俗之城"? 此外,拉比怒斥该隐"渴求土地",也就是耕作土地,但对摩西立法来管理以色列定居的农业生活,却一言不发。如果以色列人渴望耕种自己的土地算不上邪恶,那么为什么该隐同样的动机会有如此恶名? 还有,前洪水时期的人因为遍地繁衍生息而被说成是叛乱,但事实上在《创世记》第一章中他们是被命令这样做的。为什么他们努力顺服却会被当作反叛而遭到猛烈打击? 最后,为什么土八该隐发明的铸造术被认为是受制造武器激发,却不是受制造犁铧激发呢? 当然,其父是复仇心重的拉麦,但岂能如此简单地将这种情感转嫁给儿子? 毕竟,在该隐的路线中没有其他人被认为是残暴的,而土八该隐的同胞全都发明了有用或令人愉悦的技艺,而不是任何一种暴虐。

那么,不得不说,传统注家思想中的反城市倾向,虽然并没有完全脱离文本,但细致阅读《创世记》第一到十一章的细节,发现它们也并非显然有理。造城者及其家族的动机并不像假定的那样明显邪恶:存在着的证据表明的是该隐的恐惧、脆弱和被误解,而不是邪恶;《创世记》第十章中的宁录也没有表现出罪恶的动机或公然作出罪恶的行动;巴别塔建造者并没有说任何蔑视上帝的话,尽管他们的计划可能不当。而且,如果不把宁录跟《创世记》第十一章的巴别塔计划扯在一起,对巴别塔的否定性解释就不会使宁录蒙受耻辱。由是,如果要阐述清楚《创世记》第一到十一章中所述之城的神学政治教诲,要做的事情还多。

三 《创世记》第一到十一章中关于城的教诲

在文章的剩余部分,就《创世记》第一到十一章关于"城"在人类政治生活中之地位的教义,我将给出一个初步轮廓。我想说的是,《创世记》第一到十一章想要我们以比某些传统说法更加积极的眼光来看待城,或更宽泛地讲,看待人类的政治努力。

我这里遵循的解释路线,说来也怪,来自传统解释的整体,但却是

来自它更不正统的那些部分。我以考布斯(Eugene Combs)、波斯特(Kenneth Post)和萨克斯(Robert Sacks)的工作为基础,而他们自己则受惠于米德拉什(Midrashic)的原始材料,比如《〈创世记〉疏解》。在米德拉希著作中,我们发现到处都有对政治生活作不同解释的线索,这种解释可以通过对经文作一种更多政治性、较少虔信派立场的解读来得到阐明。考布斯、波斯特和萨克斯详述了这些线索,并在一定程度上作了系统化;我则要推进他们的见解。[①] 与奥古斯丁、加尔文和许多拉比们相反,我力求建立的《创世记》解释,是把世俗之城看作人类对正义与秩序问题的合理回应,看作一种上帝愿意协作、甚至在某些情况下愿意赐福的回应。

且从该隐开始。把该隐归入"坏家伙"一类的做法如此根深蒂固,以至于要质疑它都显得很不虔诚了,但它必须受到质疑。首先,从该隐的角度看,上帝拒绝看中他的祭献品是无端的。该隐无法知道上帝为什么看不中他的献祭,上帝也没有说原因。该隐辛苦劳作才产出了谷物,可能比亚伯喂养他的羊要艰苦得多。而且,他比亚伯更加努力地遵守上帝明示的戒律。难道上帝没有告诉亚当要征服大地、耕种园

---

① Eugene Combs and Kenneth Post, *The Foundations of Political Order in Genesis and the Chandogya Upanisad*(《〈创世记〉和〈歌者奥义书〉中的政治秩序的基础》), Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1987; Eugene Combs, "Has YHWH cursed the Ground? Perplexity of Interpretation in Genesis 1-5"(《耶和华诅咒了大地吗?〈创世记〉第一到五章注释中的困惑》),见Lyle Eslinger and Glen Taylor 编 *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craigie*(《归功于主:圣经研究以及纪念彼得·克雷吉研究文集》), Sheffield, MA: JSOT Press, 1988; Robert Sacks, *A Commentary on the Book of Genesis*(《〈创世记〉疏解》, Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1990。多年来,我一直深深地浸淫在这些著作中,对我而言,要准确地说出哪些观点源于我自己,哪些观点出自它们,已不再可能;因此我将略去大部分注释,除非在我能清楚地记起特别受益于他人的地方。但我非常肯定地承认,我有许多具体的观点受他们启发,而我方法的总体进路则完全依循他们。补充一句,Combs和Post的很多思想观念可能都受惠于Sacks,他们是可以得到后者1990年著作的早期打印稿的;也可能受惠于Leo Strauss,后者的《耶路撒冷与雅典》一文实乃其灵感之源。同样,Sacks也承认他受益于Strauss颇多,后者将他引向《创世记》,也毫无疑问地将他引向拉比解释传统,这些传统也可见于Sacks的著作。一般而言,我也曾受施特劳斯关于圣经的种种著述的影响,且对此毫不讳言,尽管文中没有引用他,因为,施特劳斯并未处理我这里关注的那些具体段落。

子吗(创2)?难道上帝没有告诉亚当在被逐出伊甸园后要耕作土地来养活自己吗(创3)?我们可以理解为什么该隐会感到受了轻蔑。在某种程度上,该隐就像一名更有资格的申请人,因为老板的侄子、或可能因为有别人的赞助行为,而丢掉了工作。显然,作为一个不公正的受害者,他自然会有愤怒。尽管这不能为他其后的谋杀辩护,但至少可以解释该隐处于怎样的情绪中,这种情绪绝不像奥古斯丁和加尔文说的那样,毫不正当。

此外,拉比自己提供了另外的解释,认为该隐的动机没有恶意。该隐看到上帝喜欢动物牺牲胜过植物牺牲,难道该隐没有可能就此认定活人牺牲会更受青睐(《〈创世记〉疏解》,卷一,页248-49)?不必假设该隐杀死亚伯是出于愤怒或嫉妒,可以说,他杀死亚伯是被取悦上帝的企图误导了。

既然拉比的推断不可全信,该隐的恶也并非显而易见。上帝就"罪恶"警告过该隐,那是事实(创4:7),但上帝并没有明说罪是什么,也未曾给该隐任何关于如何生活的教导。事实上,直到《创世记》第九章的洪水之前,关于如何生活,上帝对任何人都未发一言。这就是说,上帝要等着瞧瞧人类是不是能够自己统治自己——如果该隐能够控制自己的欲望,这或许可能。如果不能,那说明人类的生存离不开律法。实际上,该隐没有受到上帝的惩罚,在洪水前上帝也没有给任何人任何律法,这意味着,上帝要等着看看人类会活出什么样来。《创世记》第十章中拉麦的言论预示的残暴世界,第六章中所描述的前洪水时期人类十足的暴虐,都证明,上帝那无惩罚亦无教导的策略结果并非最明智。人类需要律法。

我们承认该隐做了一件坏事,但仅此一件,后来他似乎对此也很懊悔。他不再做恶事,并远离暴力安度余生;他四处漫游,建了一座城,在那里生儿育女。在这方面,该隐比他那骄傲地虚夸其杀戮的后代拉麦更值得嘉许。

该隐说他的罪孽如此深重,难求宽恕,料想任何人都会竭力杀死他;这就是说,与霍布斯(Hobbes)一样,他假定每个人都是潜在的凶手,因而在自然状态下已没有安全可言。而且,该隐害怕从上帝面前

离开,虽然上帝许诺在其他人攻击的时候保护他,这仍未能打消该隐继续生存的疑虑。或许,上帝认为他的保护性征象(protective sign)已经暗示该隐可以继续生存,但该隐显然并不这样想。因而,上帝允许该隐从他面前(创 4:16)离开,到挪得(Nod)去居住(“漫游”)。该隐相信上帝不再对自己感兴趣,而且也不再相信上帝的标志(mark),那么,该隐建一座城来保护自己又有什么可惊讶的呢?对于相信自己处于自然状态中、没有律法保护而又强烈寻求自保的人来说,对城的防御性规划不是一种自然进程吗?

同样,很难有理由谴责该隐的后裔。除了拉麦,他们没人做过应受谴责之事。该隐的儿子“伊诺克”之名意指“开创(inauguration)”,这名字也给了第一座城。在希伯来语中,“开创”没有什么不好的寓意,正如弗里德曼(Issac Friedman)反驳艾吕尔(Jacques Illul)的那样。实际上,“开创”是一个相当好的词(弗里德曼,注 1,页 11、49 - 61)。第一座城的建立是“开创”了一种新的生活方式,一种可能被证明是良好的生活方式。它开始于杀人凶手的恐惧,但却可能结束于一些更好的事情。确切地说,伊诺克的后裔发明了使生活更加便利的技艺,这说明,以上所说属实。连敌视该隐的加尔文也承认,《创世记》第四章描述的技艺是美好的。能够制造武器的铸造技艺的发明,并不能证明圣经文本一般而言在谴责技艺;因为文本没有提到武器,而同时产生的其他技艺(如帐篷制造和音乐)都明显无害。

我的目的并非要粉饰该隐或其路线。该隐明显做错了,而拉麦似乎意识到,在或许最反常的行为中,上帝宽恕了该隐(例如,上帝没有惩治杀人者,因此,在被杀人者杀死之前,我们不得不杀死他们),在《创世记》第六章中,拉麦的出现是预示着一种令人讨厌的暴力。这样,在该隐的故事中就有了些污点。我仍坚持认为,城与暴力的联系——尽管是《创世记》第四章的真正主题,也不能勉强这样得出结论说,城市生活的任何一方面都必定该遭拒绝。无论对上帝还是对转述者而言,城市作为一种道德和政治上的可能性,都显得意义不明。

《创世记》第六章证实了这一点。说到“众生”在地上的堕落,多指他们自身的邪恶(wickedness)和暴力,从来不是指城市或在城市中

发生的罪恶(evil)。这是有道理的,因为塞特一路的人,虽与该隐的东方城市无关,仍与该隐一路的一起遭到谴责。罪恶更为普遍,且与这种城市主义和政治生活无关。事实上,需要强调的是,恰恰由于政治组织和律法的缺席导致了罪恶的产生。这似乎能被如下事实所证实,洪水后,上帝颁布了第一道法令(创9:1-7),似乎要努力避免相同罪恶的重演。

现在如果回头看看《创世记》第十章中的城,我们发现,它们出现于服从上帝意愿的背景中。这一背景是由《创世记》第九章提供的。

回想一下,《创世记》第一章中上帝命令亚当多多生养、多添人丁,使地上充满生灵。在《创世记》第九章中,诺亚代替亚当接受了相同的教导,这些话极易令人想起《创世记》的第一章。这里,我们似乎正在观看新的造物;亚当的族类被给予了第二次生命。可是这次附加了一些东西——上帝颁布了第一道法令,用以遏制谋杀和不适当的饮食(创9:1-7)。可以说,新的开始,新的造物,将具有一种法律维度,这是最初的造物所缺乏的,后者过多地依赖于人类自身的善。

在这些新的造物中,我们得知,诺亚的儿子们以一种亚当之子从未有过的方式来顺从:他们"遍布"全地(创9:19),就是说,他们占据这里,似乎有意如此。《创世记》第十章记录了这种一个家族接一个家族的散布,并为闪、含和雅弗以降的土地和人民命名。既然在遍满全地的过程中,家族(mishpahoth)聚居一处,地上居住的便不只是个人,而是"民族",这些相同血统的人说着相同的语言,占居着世袭的土地。民族的家族基础看来为每一民族内部的和谐提供了可能性,它也有助于保持民族之间的和谐,因为,民族之间也相互关联。于是,闪、含和雅弗的子孙没有冲突地各自迁移,友善地分割属于他们的土地。这一和平进程令人想起亚伯拉罕和罗得的一种分立(创13),似乎也可看作该隐和亚伯之间关系的一种改善。从而,由新的政治单位、民族组成的世界,比起洪水之前那个并无这种可以识别的结构的世界来,似乎也是个进步。

在这种服从上帝命令、家族和睦的背景中,城出现了。第一批城在东方的示拿;宁录建造并统治着它们。第二批也出现在东方,也是

宁录在一个叫阿述尔的地区建立的,也有说是闪的儿子阿述尔建的。据说宁录在示拿的第一批城中开创了他的"王国"。在《创世记》中首次出现的"王国"一词,意味着一种新的政治秩序,在其中,一人将统治众人。如果这令现代人不由自主地想到残忍的权力与横暴,我们就必须记起这一统治形式在古代十分普遍,而且圣经叙述者也不会自动地假定,这一统治形式就是邪恶的。圣经承认优秀国王的存在,不论他统治的是以色列还是外邦人[参见《创世记》第二十章中的亚比米勒(Abimelech)]。因此,决不能下结论说,宁录的统治就是邪恶的。也许人们甚至可以论称,由于上帝的律法要强制性地来实行,所以必须给人类设置一种权威,无论是部落的还是帝王的。圣经可能暗示,无论什么时候,只要人们感到部落或自然的结构不足以强制实施诺亚律法(Noachide laws)——对正当的社会生活来说,这种律法无足轻重——王权就会出现。

现在我们也许可以理解圣经把宁录描述为一个"强大有力的猎人"的理由了。奥古斯丁和加尔文把这种强大有力看作残暴与压迫的象征。还有另外一种解释。回想《创世记》第九章,它主要是在仿效第一章,并作了少量修改。上帝不再说起人对动物的支配权,但却谈到了人对动物的"害怕和恐惧",现在把动物作为被掠食者交给了人类。《创世记》第一章明确教导说,人要以素食为生;第九章却允许人食肉。在这一背景中,又如何去挑剔宁录呢?文本中说他是第一个成为猎人的人,就是说,他是第一个利用了上帝新赐之物的人。他可能并不真正是第一位猎人,但他在"狩猎"方面的强大有力使他成了最出色的猎人,因此也是造物中新的、上帝认可的秩序中最突出的例子。

确实,宁录这个"强大有力的"猎人让我们想起洪水前"强大有力的"恶人,但那些人既不是因为狩猎也不是因为建城才表现出邪恶特征的。不能单单靠一个形容词的力量就把罪恶归给他。于是,以上讨论必可得出结论,狩猎同样不邪恶,宁录的狩猎本身也不能成为谴责其城的理由。其实,我想指出,猎人对城市文明的统治可能正象征着新世界比旧世界有所改善。新世界包含一些严酷的东西(人杀戮动物,人统治人),但它仍然可能不及洪水期前的世界那么严酷,那时,必

定有别的苦难形式普遍存在(因粮食匮乏而饿死,因任意杀戮而无安全可言)。新秩序或许并不令人满意,但却不大可能使人感到没有希望或完全绝望;与洪水前的世界相比,它含有某种更高的可能性。

还须注意,圣经文本并没有把任何虚荣的动机归给宁录。宁录不像古时候的巨人(创6:4)或巴别塔建造者(创11:4)那样求"名"。宁录也不像该隐,他没有去命名他身后或儿子身后的任何城市(创4:17)。宁录声名远播,他的帝国也一样,但却是另外的人注意到他在世上(创10:8)和上帝面前的伟大(创10:9)。宁录也不像拉麦那样自吹自擂(创4:23-24)。然后,重要的是,比起该隐路线及其城、巴别塔建造者及其城来,宁录和他的城更值得赞扬。

最后,我们必须注意,迄今通行的律法和秩序的唯一版本,是拉麦的,它存在于大量受不加限制的激情所驱策的复仇行动中。宁录的统治(mamlakhah)将某种更稳固、更有序的东西引进到世界中来。我们承认,国王可能变成暴君,但也必须承认,国王也可以建立依法统治,但与拉麦的情况不同,这要求有度而慎重的惩罚。

由于以上原因,我认为圣经文本教导的是,宁录的出现代表着一种全新的、至少是潜在的美好的政治可能性。至少,在那些按照上帝命令合法地遍布全地的民族中,有些由国王统治;国王是依法统治的一种可能性来源。国王可能并不是上帝推荐的,至少不是上帝自己拣选的人(撒母耳记上8),但文本的任何一处都没有暗示,说试图在人类生活中保持秩序与正义的王权不合法。宁录这个上帝认可的强大有力的猎人,将他的威力转向对人民的统治。他的计划也许像该隐的一样不明确,但却不可再被轻易谴责,像拉比、加尔文和奥古斯丁所做的那样。

最后,来看看巴别塔故事。关于这个故事,我想其中有某些支持反城市的传统解释的理由。无论如何,巴别塔的确不是一个典型的城。而且,甚至在巴别塔事件中,建造者的动机也有救赎性特征,尽管传统解释者并不承认这点。我会确切说明,在哪些方面圣经文本谴责了巴别塔的建造者,又从哪些方面看他们的野心亦不乏合法性,以此来结束我的讨论。在这点上,我将大量使用考布斯和波斯特的研究成

果,并试图确证他们在把《创世记》第十一章中的巴别塔建造者与宁录以及第十章中的人们进行比较时所做的分析。

巴别人不愿"被驱散"在地上(创 11:4)。他们想一起生活,说同一种语言,住在同一个地方,一个高可顶天的超级之城里。这种愿望与上帝在《创世记》第一章和九章中要他们充满全地的命令背道而驰。他们想栖于一点,向上建城;上帝则想让他们向外迁移,分布在不同的地方(创 1:28)。那么,故事结尾,他们"被驱散"开来去实现他们的真正目的,就再适合不过了。

《创世记》第十章中的"散布"与《创世记》第十一章中的"驱散"之间存在着差异。"诺亚的子孙"或许受了大洪水的教育,他们服从上帝,繁衍生息并友好和睦地居住在大地上,看上去就像自然的过程一样。"人的子孙"(11.5),也就是亚当(字面意义上或象征意义上)的后裔,他们不曾从大洪水中吸取教训,因而拒绝服从上帝。于是,他们被"驱散"了,即,通过一种更加不自然和猛烈的方式,他们在大地上被隔离和驱赶。

巴别塔建造者的罪恶——就算称得上罪恶——似乎也与咆哮天庭和挑衅上帝之事无关。相反,他们看来有些不情愿担负人类生活中的危险,不情愿担负在大地上居住、征服和享受所具有的危险。巴别塔建造者对被驱散的恐惧、他们的谨小慎微以及他们的内省态度,可能会令人回想起该隐的动机。该隐也有所惧怕,而且他也在东方造了一座城,在那里,他可以安全了。

然而,难道人们能够因为巴别塔建造者渴望群居与地理上的联合而谴责他们吗?通常,我们不是把人类的团结一致称为一种高尚的愿望吗?我们不是常说,如果只有一个以兄弟般的爱联结在一起的伟大民族,而不是众多相互争战的民族,世界就会更加美好吗?巴别塔建造者的愿望有什么错?想透这个问题,要加倍小心。

正如考布斯和波斯特指出的那样,巴别塔建造者的语言方式是相互恳求,是团结一致(考布斯和波斯特,第 428 页)。没有人在这些人当中"统治"(这就是为什么我倾向于认为宁录与《创世记》第十一章中巴别塔的建造一事无关);他们为了一个并非强加而是自己选择的

目标，作为平等的参与者，一起工作。这种社会组织形式与《创世记》第十章中描述的那些形式形成了对照。《创世记》第十章中，世界的构成基于“民族”，主要是更大规模的家庭，以及与强大的城市相关的“王国”。这样，统治形式就是部落的或君主制的。在《创世记》第十一章中，“人的子孙”将不再被允许创建“民族”，即分立的人群，因为他们说“同一语言”并希望保持那种方式，而且，他们不需要一个君主来统治，因为他们已将统一的目标加给了自身。

《创世记》的作者为什么会认为这样的计划不好？为什么上帝要驱散这样一群人——他们为了共同的目的而兄弟般地一起劳动，而且看来爱好和平、和睦共处——致使他们变成不同民族并相互征战？为什么不让整个人类处在组织起来的整体中？

我认为，考布斯－波斯特的一种回答颇为有理。他们认为，对人类而言，处在一个完全的整体中并非好事，因为这样一来，不同的思想、言说和生活方式就不可能出现。尽管，对生活在一个和平的一元化世界中的渴望可能高尚，但它却忽略了下述危险，即，单一的、一元化的世界，要由其中每一成员的一致同意来达到，但这种世界却可能为罪恶目的服务，或变得为罪恶目的服务。如果仅存在唯一的国家、唯一的民族以及唯一的语言，那么它将会被败坏；如果每一成员都完全致力于国家的共同目标，以至于其罪恶甚至都不能被它自身的成员所觉察，那么，形势将不可挽回。已经发誓再不以洪水毁灭世界的上帝，将无法阻止败坏的人类国度让其所有成员永远受到奴役。因此，上帝不能允许单一的世界被创建出来。[1]

那么，巴别塔建造者就并非心怀恶意，他们并不想推翻上帝。实际上，他们甚至都没有说起上帝。的确，他们渴望“名”，这也许表明了

---

[1] 由于篇幅所限，关于 Combs-Post 对圣经故事的解释，我仅仅浅尝辄止。想要更深入彻底地思考的读者，可以读读 Combs-Post 的书中论述《创世记》第十一章的部分（页 405－39）；据我所知，再没有别的关于圣经故事的哲学与解经论述有像这样的长度和深度。还需补充，在对 Combs-Post 著作的必要的简化性讨论中，我无疑也受了另外一本书的影响，它对巴别故事的解释意蕴丰富，在某些方面与 Combs-Post 的书颇为相似，这就是 C. S. Lewis 的小说，《骇人的力量》。

他们尘世性的骄傲,但并不必然显明他们对上帝的反叛。该隐可能曾为他的城而自豪,但在以其子的名字命名城时,他并没有反叛上帝。与此很相像的是,巴别塔的建造者也想为其计划要"名",来命名他们所创造的非凡城市,好像要赋予它他们梦想中的永恒实质,以使他们永久地占据示拿。

而且,想要"名"未必就是邪恶的企图;实际上,上帝好像重视巴别塔建造者的愿望,他正是在下一个圣经故事中誓言让某一民族赋得伟名,这就是亚伯拉罕所生的民族。亚伯拉罕将持守《创世记》第十章中"诺亚的子孙"所建立的顺服上帝的传统,他接受民族身份的限制,但却得到了《创世记》第十一章中巴别塔建造者所寻求的回报。然而,他的人民所赢得的"名"或声誉,却不是因为他们作战时的勇武,或者因他们建造了通天高塔,而是因为他们的圣洁,这曾经成就的圣洁将使以色列蒙福,并使以色列成为普世民族的智慧之源(创12:3;Deut.4:6)。

另外,《创世记》第一到十一章似乎也教导说,城并非邪恶。那些造第一批城的人,动机复杂,这些动机不总是最好,但也不都邪恶。该隐怕死,巴别塔建造者害怕被驱散。如果这些人迷失了道路,是因为他们不知道上帝想要什么,或者并不充分信任上帝的许诺从而服从其意愿。在《创世记》第十章的事件中,我们发现,一个大师般的人物(【译按】指宁录)造了这些城,可以说,他对领导权的要求,其权威性间接来自上帝自身——在《创世记》第九章中,上帝将动物的肉赐给人。宁录不是邪恶与叛乱的典型;他首次明确地在新世界中建立起政治秩序,这个世界上居住的全是挪亚的子孙。

在不同于以色列的社会中,人们并不想要上帝直接统治与教诲的好处,宁录所代表的秩序才是根本性的。尽管政治秩序由于要求运用强力而不够完善,但是,只有在某些类型的政治秩序中,技艺、律法和人类的规矩才能永远共存。如同该隐的城"伊诺克",宁录的城"开创"了某种新事物——一种正义得以立足的社会秩序。《创世记》那些虔敬的传统注释没有看到,只有通过由人类来制定政治秩序,诺亚的非以色列子孙们才能够在大地上成就正义,尽管这种行为难免有缺陷,而且也容易被滥用。

古典作品研究

赫西俄德《神谱》的叙事结构

勒克莱尔(M. －C. Leclerc)著
吴雅凌　译

在古希腊,除了赫西俄德的《神谱》以外,还存在着其他版本的神谱。一般认为,这些神谱的作者是俄耳弗斯、缪斯(Musée)、阿里斯忒阿(Aristéas)、埃庇墨尼德(Epiménide)等(此处仅限于提及那些最古老的作品)。然而,所有这些诗篇都已佚失,我们今天的认识只能依靠一些间接的记录或者某些辑语。因此,我们认识这一类的诗歌,只有通过赫西俄德的这部《神谱》。在赫西俄德的神系传统里,大部分的神都是大地该亚所生的后代。除了这一传统以外,显然还存在着其他不同的传统。这也是为什么柏拉图(《泰阿泰德》152e)和亚里士多德(《形而上学》983 b,27 －31)参照的是《伊利亚特》的一个篇章(14,201、246、302),在这个篇章里,神们被描述成具有一个来自水上的起源,大洋神俄刻阿诺斯和忒提斯是他们的祖先。这些传统流传到我们今天,仅剩一些微乎其微的痕迹。另外,我们在赫西俄德的《神谱》里还发现,乌兰诺斯——克洛诺斯——宙斯这一条线索和公元前八世纪叙利亚的库玛毕(Kumarbi)神话具有非常重要的相似之处。这就为古希腊与中东的文明交流提供了证明。然而,我们不能仅仅依靠这些个影响来解释赫西俄德的诗,因为赫西俄德的诗不仅远远没有被简化,反而还呈现出一个有关世界的历史的宏伟计划,正是这个计划赋予了

赫西俄德诗歌全部的涵义。

在古希腊文中，theogonia 指“诸神的诞生”，从公元前三世纪开始正式成为诗歌的标题（见 Chryaippe，II，256），但早在希罗多德那里，这部诗篇的主题就已经明确称为 theogonia 了。希罗多德称颂赫西俄德（还有荷马）为神们命名留谱（II，53）。事实上，诗篇呈现为一个冗长的神的目录，以编年记事的方式从最初的神开始讲起，直到他们的后代，也就是宙斯为首的当前的奥林波斯神们。这就是《神谱》的基本创作原则。

然而，这又不仅仅是一个单纯的神的目录。首先，神们被划分成不同的家族，比如深海神蓬托斯的家族，就一直追溯到了第五代。这就好像一棵代表族系的大树，呈现出不同的分支。另外，后代往往体现并且沿展了祖先的根本特征，谱系关系要么表现为相似关系（比如深海神蓬托斯的儿子是涅柔斯，而涅柔斯的女儿们是海上神女），要么表现为相对关系（比如夜神纽克斯的孩子是光明埃忒耳和白昼赫莫拉，母子之间存在着某种对立性）。这样一来，每个家族都具有内在协调性，并且在逐渐稳定完善的世界里占有明确的地位。

其次，在叙事顺序中，谱系逻辑多次退居次要层面，让位给某些重要章节，尤其是涉及到神权统治的高潮部分。最突出的莫过于提坦之战，也就是以宙斯和克洛诺斯为首的提坦神们之间的争战。这个章节既是整首诗的一个组成部分，又显得独立完整。宙斯建立神权这个命题具有如此重要的作用，以至于《神谱》不仅体现了诸神和世界的诞生，而且还具有神权神话的意义。事实上，诗篇多次埋下伏笔，为宙斯获取权力做准备，我们甚至可以说，《神谱》的最终明确目标就是宙斯的统治。

一言以蔽之，这部诗具有双重的叙事结构，与其双重的命题正相呼应：编年式的叙事顺序占首要地位，与此同时，在宙斯所统治的当前世界里，有关世界状态的合理化问题始终存在着。

一 开篇（1－115）

整部诗的第一行第一个字便是缪斯。在诗篇正文之前放一首献

给某个神的颂诗,算得上是一种传统做法。但赫西俄德的做法又不仅于此。他在开篇颂诗里强调了自己的诗人身份。叙述缪斯的想法,是为了解释诗人自己的观点。

1. 诗人正身(22-34)

这一段首先描绘了缪斯教授歌唱技艺的情形(22)。类似的神灵启示的题材已颇常见。荷马史诗也有这样对于缪斯神女的呼唤。然而,此处的"教"的主语为缪斯,宾语却是"赫西俄德"。诗人直呼自己的名字,这就暗示了诗歌对诗人的直接启示,以及诗人与缪斯的亲密关系。赫西俄德把这次相遇安排在赫利孔山下,换言之,这是诗人自身发生变化的地方(23),同时也是缪斯们载歌载舞的场所(2-8)。更有甚者,赫西俄德采用了第一人称来叙述缪斯们对他说的话(24)。他把他自己的暗示和神们的明示联系在一起。

缪斯们的话(26-28)历来引得众说纷纭,莫衷一是。"言语确实"(29)的缪斯们不仅能述说真实,也能述说谎言。透过这几行诗,我们不难看出赫西俄德对荷马的隐含的论战。不过,这一论战不可能是针对荷马的全部诗篇,因为《神谱》第99-101行提到行吟诗人在公众面前扮演的角色,如《伊利亚特》一般"唱起从前人类的荣耀",如赫西俄德一般歌颂永生的神们,两种角色的重要性正好持平。再有,《劳作与时日》第651-653行提到希腊人出发远航,征战特洛伊,仿佛那是无可争议的事实。赫西俄德的论战很有可能只是针对《奥德赛》的一些谎言,因为第26行模仿了荷马用于奥德修斯的谎言的表达说法(《奥德赛》19。203),并稍加修改。当然,模仿不足以证明赫西俄德的论战意图。古希腊文中的pseudos,尽管我们习惯性地译为"谎言",却并不总是具有现代语文中那么强烈和贬斥的涵义。这个语词偶尔也用来指无意之中的错误。另外它还可以指代虚构的叙事,从而表明真实要么将得到直接揭示,要么将通过隐微其辞的寓言加以呈现。赫西俄德本人也采用过这后一种手法(见《劳作与时日》106、202)。

诗人被赋予明确的使命,即歌颂存在和神们(32-33),这就补充

并解释了缪斯先前的言语。这一切发生在缪斯赐赠月桂之后。从字面来看,诗人得到了“赋予权力的杖枝”,亦即“权杖”(30 - 31)。这一段的叙述顺序别有含义。正如在荷马的史诗里(尤其是《伊利亚特》第 2 卷),说话者往往手执权杖,仿佛那是他们有能力使用言语表达的象征。然而此处,缪斯亲自摘下杖枝,直接交给诗人,这就好像是说,权杖不仅仅象征着诗人的职能,而且还证明了诗人与缪斯的这场会面,以及缪斯对于诗人的特殊眷顾。由此,诗人在明确解释他的任务(歌颂题材)之前,首先建立了自己的诗人身份。

2. 缪斯的诞生

诗中多次出现缪斯之唱的场面。首先她们在赫利孔歌唱(11 - 21),第二次是在奥林波斯为宙斯而唱(37 - 52、65 - 75),最后则是为了启发诗人灵感所做的歌唱(103 - 115)。缪斯第一次歌唱仅简单列出神们的名字。这个名单既不符合赫西俄德划分诸神家族的方法,也与他所选择的众神有很大出入。比如,宙斯的子女雅典娜、阿波罗和阿尔忒密斯后面接以他们的叔叔波塞东,再后面则是该亚和乌兰诺斯的女儿忒弥斯。这个名单甚至体现了荷马谱系的痕迹:宙斯的旁边只列出赫拉,然而在赫西俄德这里,赫拉仅是宙斯众多的妻子中的一个;狄俄涅和阿佛洛狄忒并列处于连续诗行之末,这使人联想到,在荷马史诗中,阿佛洛狄忒由狄俄涅和宙斯所生。但这种亲缘关系在赫西俄德的叙述里并没有得到印证。至于在名单最后出现的夜神纽克斯,则与俄耳弗斯传统正相符合。无论如何,我们在这个名单里简直找不出赫西俄德的影子。

与此相反,缪斯接下来的歌唱就与《神谱》的主题和结构相吻合:第 37 - 52 行强调了歌唱的叙事顺序,首先叙述了神们的诞生,接着提到宙斯的神权,第 65 - 75 行重新回到这个主题;第 103 - 115 行则重复并且补充了第 37 - 52 行,同时指出,诗人将要在缪斯结束歌唱的地方开始吟咏神谱。这样一来,赫利孔的第一次歌唱(11 - 21)显得仿佛是不甚完善地接近了缪斯的歌唱。这也大约可以解释第 35 行诗的“说

起橡树和石头”。这行诗介于两次歌唱之间,历来引起解释者们的诸多困惑。“说起橡树和石头”,按荷马史诗的说法,似乎意味着“说一些无意义的话”。什么话是无意义的呢?显然不是前文刚刚提到的诗人和缪斯在赫利孔相遇的事,因为我们知道,赫西俄德对自己的诗人身份合法化是多么看重。毋宁说,没有意义的是第 11 - 21 行的神谱名单,比较赫西俄德的观念、方法,这个名单显不出任何关联。

诗人做出了如上的修正之后,提到缪斯的第二次歌唱,这回的歌唱真正具备了引导诗篇的意义。接着,诗人叙述了缪斯们的诞生,并列出九个女神的名字(53 - 79)。缪斯是宙斯和谟涅摩绪涅的女儿,从字面释为“唱出的言语”,象征口语传统。尽管遵照许多专家的看法,赫西俄德的时代很可能已经出现文字和书写,赫西俄德本人也通晓写作,并且很可能运用了写作,诗歌却是面对公众吟唱而出的口头语言。由此,行吟诗人的记忆具有决定性的作用。九个缪斯的名字第一次出现于文学史中(77 - 79),并且分别代表着诗歌语言的不同方面。正如开篇之初所示,这里涉及到了缪斯的职责(克利俄,“给予荣耀的”)、歌唱形式(墨尔波墨涅,“又唱又跳的”;波吕姆尼亚,“许多颂诗”;卡利俄佩,“美妙声音”)、歌唱地点(塔利亚,“节日会饮”;乌剌尼亚,“天宇或奥林波斯”)、歌唱效果(欧忒耳佩,“美好的喜悦”;忒耳普霍瑞,“旋转的乐趣”;厄拉托,“爱”)。赫西俄德用名字解释了缪斯们的本质或职责。在此,缪斯代表了诗歌语言的神化。

谟涅摩绪涅是记忆女神,她的女儿们生来却是为了“忘却”苦难(54 - 55)。这样一种对比,反映了缪斯的另一职能。她们不仅揭示了“过去、未来和现在”(38),而且还能缓解人心的不幸。这也就是国王和诗人的职能,缪斯帮助前者解决争端诉讼(80 - 92),而后者则通过追忆古往事迹缓解人心现存的不幸(94 - 103)。

二　最初的神们(116 - 122)

赫西俄德并没有某种“从无生有”(ex nihilo)的概念,动词“出生”一开始便显示了这一点。他把混沌放在最前面,洞开的深渊,虚无的

概念，与大地该亚所代表的稳固概念相对。爱神爱若斯代表结合的原则，少了他，往后的诞生就不可能存在了。

这一段存在着两个极大的问题。首先，有些解释者认为，塔耳塔罗斯不是动词“占据”的宾语，而应该和其他三个最初的神一起，作为“诞生”的主语（由于主格和宾格均为中性，这种观点显得颇能说得通）。塔耳塔罗斯因此不是为了和神们居住的奥林波斯做出一上一下的对比，而是代表了第四个最初的神。这个问题很难决断。

第二个问题更为严重。由于缺乏任何形容语或指代语，我们无法明确卡俄斯的涵义到底是什么，此处译为“虚空”（le Vide）【译按：指 Philippe Brunet 的法译本】。我们通常把它与“虚空”、“空洞”的概念联系起来，从而形成某种类似于最初的无限空间的假设。从卡俄斯的子女厄瑞波斯和纽克斯来看，这最初的神的基本特征应该是黑暗。《神谱》还有两个地方提到卡俄斯（700、814），但并没有对其明确涵义提供更多的信息。

三　最初的繁衍（123－132）

最初的繁衍均具宇宙起源意义。由混沌卡俄斯生黑夜和白天。由大地生天、山、海（Pelagos）和深海（Pontos），后两者体现了海洋的两种不同形式。混沌卡俄斯的家族永远呈二元对立的形式，从第一代生出两个黑暗势力，第三代则是两个光明之神。相反，大地该亚以单性方式进行繁衍，她的家族演变呈现为三元、累积式，永远向未来开放，因为在她身上还包含着她未来的丈夫，即天神乌兰诺斯。

四　乌兰诺斯的后代（132－210）

天神乌兰诺斯的家族谱系遵循严格的规则。

a）后代的划分结构。

大地和天空所生的后代均以三个（或三的复数）一组的形式出现。首先出现十二个神，六男六女（133－138），接着是两组三神（139－

153)。天神被去势以后,由他的血生三种族群(185－187),阿佛洛狄忒独自诞生(190－200),但欲望之神和爱神立刻与她相伴,从而也形成一个三元体(201－202)。

b) 神的名称。

神的名称涵盖了专有名称和集体名称的所有合并可能。前十二个神以各自的名称出现,他们的集体名称"提坦"一直在70行以后(207－210)才出现。库克洛佩斯同时包含了专有名称和集体名称(139－140)。第三个群体只出现专有名称(v.149)。由血生成的族群则是以集体名称出现(185－187)。至于阿佛洛狄忒,则同时拥有多个专有名称。

某些名字还得到了确切的解释。库克洛佩斯的名字来源于他们前额上的那只浑圆的独眼(143－145);"提坦"之所以叫作"提坦",在于他们注定要受到惩罚;阿佛洛狄忒的名字,则是因为她从水沫里出生,库忒瑞亚和塞浦洛格尼亚这两个名字则来自于她经过的地方,至于"爱阴茎的",则是不折不扣的一个同音异义词的文字游戏。赫西俄德对荷马的用法philommeodès(爱笑的)稍事修改,得出了这么一个新名字。值得一提的是,赫西俄德用了相当的篇幅来描述阿佛洛狄忒,解释女神各种名字的词源来历,似乎与他存心想和荷马笔下的阿佛洛狄忒区别开来有关。在荷马的史诗里,阿佛洛狄忒是宙斯和狄俄涅的女儿。与此同时,这也是借助神话手段来解释繁衍后代现象的一种方法:精液,出自身体的"水沫",凝固而成一个鲜活、稳定的生命存在。后世的自然哲学家们,尤其是安培多克勒,将通过比较精液和水沫,对此做出更加抽象的解释。至于悲剧家们,则对从血中诞生的怪物后代作出反响。赫西俄德似乎很关注名字的词源和神本身的特征之间的联系,这便带有了一丝"前——克拉底鲁"的意味。还有一些名字暗含有神本身的特征。比如斯忒罗佩斯、布戎忒斯和阿耳戈斯分别指闪电、鸣雷和白光,让人联想到他们为宙斯制造的武器。再比如,科托斯、布里阿瑞俄斯和古埃斯无法"直呼其名",困难不仅仅来自于三兄弟所引发的可怕印象,而且还因为他们缺少一个集体名称,直到后来的传统才称他们为"百臂神"。

3. 这一章节的结构遵循了 ABCBA 的顺序：

——A1：提坦的个人专有名称（132－138）

——B1：库克洛佩斯和“百臂神”的诞生（139－153）

——C：乌兰诺斯被去势（154－181）

——B2：由血生成的族群（182－206）

——A2：提坦的集体名称（207－210）

类似的创作结构，称为环行结构（annulaire）或循环结构（circulaire），在古希腊诗歌中十分常见。这种结构使诗人能够顺利展开诗歌叙事，同时也展现了一个形成强烈反差的世界。A1 和 A2 作为高潮部分，是宙斯未来的对手。B1 是援手和盟友，库克洛佩斯提供武器，确保宙斯的实力，“百臂神”则助战提坦。在 B2 中，阿佛洛狄忒的柔和与从血而生的几个族群的生硬粗暴形成反差：身穿盔甲的癸干忒斯、复仇者厄里倪厄斯、墨利亚神女。“墨利亚”在希腊原文中指“梣木”，人们用这种木材制造长矛等武器。另外在赫西俄德以外的神话传统里，梣木是人类的祖先。叙事发展的中心，正是天神乌兰诺斯被去势这一关键章节。

c）神权神话的第一阶段。

此处的叙事以不甚明确的方式插入了神权神话的第一阶段。首先我们看到的是它在宇宙起源方面的意义。由于大地和天神没有停歇的交合，世界似乎始终处于原始的黑暗之中。天神把他的孩子们“藏在大地的隐秘处”，不让他们“看见天日”（157），并且还“引来了夜幕”（176）。乌兰诺斯被去势，作为宇宙起源里的天空形象，以拟人的方式解释了天与地的分离，也就是空间的启开（天神流下的血滴入大地中，也许就是影射了第一次黎明时分的红晕光彩）。至于第二代神们的诞生，则可以解释为时间的开禁。然而，与此同时，克洛诺斯出现在叙事的最前景，把那利刃割下的生殖器“往后”并“朝往未来”一扔，因为在希腊文里*éxopisô*（181）同时具有这两层意思。提坦神的这个集体名字，也体现了一个文字游戏，涉及两个读音相近的字（titaino 和 tisis），一个解释了提坦们的过度（209），另一个则预示了“复仇的时日终要到来”（210）。这尚且还不是神权神

话,但序幕已经拉开了。

五　夜神纽克斯的后代(211－232)

夜神纽克斯的后代分成两个部分,即纽克斯的孩子们(211－225)和纽克斯之女不和神的孩子们(216－232)。此处的繁衍方式都是单性繁衍。基本上,纽克斯的后代象征了折磨人类的种种不幸。其中与死亡有关的就有不少,包括命运之神(v.211)、死神(v.212)、横死之神(v.212)和命运三女神(v.217－9)。涅墨西斯指报应、谴责。誓言女神只在伪誓的情况下才是危险的(见《劳作与时日》194、219、282－284)。诱惑女神和温情女神名列其中,大概与赫西俄德对女人的轻视有关。此处还有几个神并不代表邪恶势力,而只是因为他们与夜神纽克斯的关系才被提及:睡神、梦呓神族和赫斯佩里得斯姐妹(从字面释为"夜的女儿")。

纽克斯的后代作为混沌卡俄斯的唯一后代,处于大地该亚所生的两个后代分支之间。如果把不同的概念联系起来,我们不难理解诗人的思虑。前一段涉及了一个暴力的场面【译按:指天神去势】,这一段则体现了邪恶在世界上的产生,两部分的衔接显得颇为自然。对于诗人而言,处理这么繁杂、分歧的材料,确实有必要作出规整。以上两种解释并不互相排斥。

六　深海神蓬托斯的后代(233－336)

1. 第一代(233－239)

蓬托斯的孩子们包括五个神,其中欧律比亚作了提坦神克利俄斯的妻子。其他四个孩子的后代情况则在下文得到体现。涅柔斯的智慧从他的外号中便可以看出来:深海老者,或海上老者。老者往往用来形容那些以智慧著称的人。我们可以想象这样一个神的形象,他的须发全都罩以海浪的泡沫,因而显得满头鬓白。这与老者的称呼非常

吻合。诗人强调了涅柔斯的诚恳，用了三个形容词：诚挚（233，亦即“不欺瞒”）、无可指摘（235）和真实（233，从字源可释为“不忘”：a - lèthès）。赫西俄德似乎想要强调的是涅柔斯之于记忆（希腊文为 oudé - lèthétai，亦即“他不遗忘”，235 - 236）的真诚。

2. 第二代：涅柔斯的女儿们（240 - 263）

和夜神纽克斯的孩子们一样，此处涅柔斯的女儿们也以名单的形式得到呈现。她们的名字要么与大海有关（比如库摩，即“海浪”），要么与其父特点有关（比如涅墨耳提斯，即“无可指摘”），要么与年轻女子的美丽有关。赫西俄德很有可能是受到了某个更古老的名单的启发。比如在《伊利亚特》（18，37 - 49）就有一个涅柔斯女儿们的名单，但比较简单。然而即便如此，赫西俄德也有所创新，比如他指出了这些海上女神的总数。这样一个数字使人对于这个族系有了一个总体的了解，单纯的列出名字不可能有类似的效果。

3. 第二代：陶马斯的后代（264 - 269）

陶马斯的妻子和涅柔斯的妻子一样，都是大洋神俄刻阿诺斯的女儿。水上的神们相互联姻。赫西俄德简单地提到了陶马斯那些与“活动”（mouvement）相联的孩子们。伊里斯是神们的信使。哈耳皮厄姐妹在此最主要的特征是迅速，但稍后的神话传统里将把她们描述为破坏者。

4. 福耳库斯和刻托的后代（270 - 336）

兄妹（或姐弟）结合的现象在神话中并不少见。福耳库斯和刻托的结合造成了迅速的繁衍（直到第四代），他们的后代都是一些奇异的怪物。格赖埃姐妹是一些衰老的少女，Graîai 原指牛奶上的薄皮，亦即皱纹（270 - 273）。其他后代分为基本上保持平衡的两个部分：一部分

是拥有永生的神,另一部分则死于英雄们的手下,特别是赫拉克勒斯,此处提到了他因赫拉的仇视而完成的几件任务。紧接着格赖埃姐妹提到的戈耳戈姐妹(274-286)便很有代表性。在三个姐妹之中,有两个不知死亡和衰老,最后一个即墨杜萨却注定要命丧于珀耳塞斯的剑下。不合常理的是,只有墨杜萨获得了一个神的爱,即黑鬃神波塞东,生下了克律萨俄耳和为宙斯运送雷电的佩伽索斯。神们会死,这实在让人困惑。不过不要忘了,此时的世界仍然处于整理完善之中。赫西俄德在此仅仅提到神们的诞生,"凡人"、"会死"这些用语只迂回地出现在句子里,并且没有指明具体是谁。稍远一些,"会死"将成为一种不是与生俱来、而是获得的特征。再者,这些生命存在与现有秩序的格格不入,也在诗中得到体现,他们全都住在世界的尽头(大洋彼岸、远离神们和凡人)。我们暂时只能满足于如下解释,即最初的死者属于神们的家族。这些神们的死亡与最初的世界整顿有着密切的关系。在这场整顿里,宙斯的那些英雄儿子们扮演了根本性的角色。

七 提坦神们的后代(337-616)

提坦家族的叙述顺序与赫西俄德提及他们的诞生时的顺序有些出入。在诗人看来,这几个家族的结构形成遵循了两个基本的主题,并在最后两个家族那里分别达到高潮:宙斯的神权、人在世界中的地位。前两个家族分别以河流和星辰命名。俄刻阿诺斯最先出场,起到了承前启后的衔接作用,从前文的海神家族过渡到了其他的海神家族。这前两个家族因此从根本上来说具有宇宙起源的意义。这一章节的基本结构如下:

——俄刻阿诺斯和忒修斯的后代(337-370)
——许佩里翁和忒亚的后代(371-374)
——克利俄斯和欧律比亚的后代(375-403)
——科俄斯和福柏的后代(404-452)
——克洛诺斯和瑞亚的后代(453-506)

——伊阿佩托斯和克吕墨涅的后代(507-616)

最有意义的几个章节分析如下。

1. 383-403: 克利俄斯和欧律比亚的后代促使斯梯克斯的叙事得以展开。因斯梯克斯与他们的儿子帕拉斯结合。这个章节为下文埋下伏笔:宙斯为神权征战而吸收盟友(390-396),以及宙斯最终获得神权(402-403)。不仅如此,这个章节还预示了宙斯在司法领域的权力:遵守诺言、保留已有特权(392-394)、赐赠新特权(395-396)。斯梯克斯作为"神们的誓言大司神"(400),确保了这一权利状态得以实现。斯梯克斯的孩子们则成了宙斯的守卫(387-388)。此处有关这个家族后代的叙述,在古代文本里可谓绝无仅有。赫西俄德很有可能为了刻画宙斯神权的特征而加以自行创造,并且想象宙斯的身旁必定有护卫。(在埃斯库罗斯的《被缚的普罗米修斯》序幕中,权力和力量是宙斯统治决策的两大施行者。)

2. 411-452: 赫西俄德专门以一曲颂诗献给科俄斯和福柏的孙女赫卡忒,这不仅表明了诗人对女神的特殊虔敬,而且对于补充前一章节来说也必不可少。和斯梯克斯的孩子们一样,此处的赫卡忒也与她的通常形象有所不同,这显然和赫西俄德的观点和逻辑有关。赫卡忒和其他刚刚提到的神一样,从得到神权的宙斯那里享有自己的特权。她不仅保留了提坦时期的特权(423-425),而且还获得了新的特权,其他神们还把自己的一部分特权让予她(413-414、421-422),这在《神谱》中是绝无仅有的一例。这些特权表明了,赫卡忒在神的和谐世界里享受尊敬;更为重要的是,这些特权还与人类有关。赫卡忒不仅在神和人之间扮演了中介的角色,而且她本身还以神的形象出现在人类面前。和所有的神一样,她可以裁决公断(429-432、439-443、446-447),但更为根本的是,赫卡忒还是施善的神(416-420、434-438)。第45行 mét' ékeinèn 揭示了女神的这一职能。不同译本的译法各不相同。比如 Mazon(1928)译作"在她之后",Arrighetti(1998)译作"跟随着她的",也就是"对她忠诚的",Brunet(1999)译作"多亏了她"。从某种程度上来说,人类第一次在诗歌当中得到了相对详细的

刻画。在此,人类的存在表现为某种社会组织,伴随着社会生活的幸与不幸、社会分工、社会活动等等(430-447;有一些解释者认为这体现了印欧社会的三职能模式)。简而言之,诗歌表现了当时人类的社会状况。

由此,斯梯克斯的叙事确定了神的世界的秩序,赫卡忒的叙事则确定了人的世界的原则,以及人和神的关系。这两个叙事相辅相成,从而体现了宙斯治下的有序世界的模式。

3. 453-506: 克洛诺斯和瑞亚的孩子们,先有六个,三男三女。最后一个孩子的诞生,由此找到了逻辑位置:他不久以后将要统治的世界,此时正如同一个摇篮一般环护着他。从这里开始,神权神话进入了叙事场面的最前景。神话明显沿用了克洛诺斯废黜乌兰诺斯的叙事方式。这是在替祖父报仇,正如"厄里倪厄斯"所暗含的概念(472),这也是在替那些被害怕失去王权(461-462)的父亲所吞噬的孙儿们报仇(473)。换言之,就是要使宙斯获取王权。和乌兰诺斯一样,克洛诺斯通过吞噬自己的后代,试图遏制繁衍和诞生(459-460、467)。克洛诺斯把他的孩子们留在自己的肚子里面,接着又被迫把他们吐出,最后吞下的石头最先出来(495-497)。由此他造成了双重的颠覆:他的男性的腹部变成了女性的子宫;最小的孩子变成了最年长的。宙斯强迫其父吐出腹中所有,这一举措在真正的权力搏击征战以前,先把世界翻转了一回。这一叙事顺序与前文正相呼应:宙斯带着他"伯父"库克洛佩斯赠送的雷电(139-141),开始统治世界(503-506),这一神权获得的叙事,发生在征战事件的叙事之前。

在神权神话里,不同寻常的诞生并非唯一的主题。正如其父克洛诺斯,宙斯也是最小的孩子,hoplotatos(137、478),该词从 hoplon(工具、武器)派生而出。这一词源关系也许意味着,神王的至高无上的霸权,不仅来自于家族谱系的身份,而且还得益于他们的有力武器。另外,大地该亚不仅设下陷阱反抗天神,而且还帮助、建议怀着宙斯的瑞亚,她还将把宙斯抚养长大(469-484)。该亚在神权确立的过程中起着决定性的作用。

4. 507-616: 在伊阿佩托斯和克吕墨涅的后代这一章节中,

最主要的叙事就是普罗米修斯神话(521-616)。根据 J.-P. Vernant 的研究,倘若撇开叙事的高潮部分不谈,这个神话揭示了人类生活的模式,以及人类的起源。它涉及的内容包括劳动的必要性(594-602)、婚姻(603-612)、由于女人的诞生而造成的不可避免的后果(570-592)、某种肉食摄生法、标志着人神分离和人神关系的祭祀(535-557)。火在此得到转化和控制(566-567),与那击打在梣木上的神火正好相反,人间的火只能用来烹煮食物和祭祀。分配不均的牛肉,象征着人和神的"分离",原文 ekrinonto(535)也指"纷争"。宙斯留给人类的那一部分牛肉,使人类从此必须吃东西。这恰恰也就是会死性的一个基本构成因素。宙斯选择的那一部分,用来焚烧在祭坛上,敬献诸神,也就没有留下什么可食用的东西了。神们不死,因为他们不吃东西,这与荷马史诗里的"永生"概念正相吻合(《伊利亚特》5,341-342)。

有关这个神话的叙事位置,研究者们历来有众多解说。表面上,这个神话似乎打断了神权神话,因为它恰恰处于宙斯的诞生(宙斯在此已经被表现为克洛诺斯的战胜者)和提坦征战两个叙事之间。然而事实上,这样的叙事顺序安排别有含义。因为宙斯不仅统治着神们,而且还统治着凡人。有关人类在当前世界的状况的两个章节(赫卡忒颂诗和普罗米修斯神话)正好分别处在宙斯诞生的前后。这一整个部分作为一个中心章节,又镶嵌在神的世界秩序的两个发展阶段之间,也就是处在斯梯克斯到奥林波斯和提坦征战两个叙事之间。前一个叙事非常规范(normatif),后一个叙事则只叙事件不作评述(événementiel)。再者,普罗米修斯神话位于《神谱》全篇的中心,绝非偶然。这使另外两个涉及神人关系的具有象征涵义的章节对称起来:开篇赫西俄德和缪斯的相遇,以及结尾女神和凡间男子的结合。诗人呈现了神和人之间的某种更好的、或反抗式的状态,从而与共同分配(le lot commun)形成对比(参《劳作与时日》42-105)。

八 提坦之战(617 -720/735)

百臂神与宙斯的联盟具有决定性的意义。这一联盟之光明正大,通过科托斯和宙斯之间的冗长对话得到了强调。由于三兄弟的助阵,这场长达十年的战争终于得以结束。正是这三个兄弟,用三百块巨石淹没了提坦神们,把他们赶下了塔耳塔罗斯,并且成为监管他们的守卫。他们的参战具有如此有力的效用,以至于宙斯的行动显得多余,从前的解释者甚至把有关宙斯的描述(687 -710)看作是一种篡插。然而,百臂神和宙斯的参战,应该说是相辅相成的。正如《伊利亚特》中的战争场面,宙斯的形象总是清晰地显现在混战的群体背景之上。这一回,三兄弟的三百只手臂构成了混战的群体。再说,在这样一场具有决定性意义的战斗中,宙斯和他的雷电不可能没有起到任何作用。如果说塔耳塔罗斯作为关押宙斯敌人的监狱,仿佛就是宙斯的雷电的延伸,那么同样,百臂神们作了宙斯的守卫,也等于是延伸了他们在宙斯神权下的军事行动。

神们的战争造成了宇宙范围的影响。整个世界几乎又要回到原始的混沌状态(678 -710)。所有领域都受到牵连,包括混沌卡俄斯(700)。类似的混乱状态与塔耳塔罗斯的精确位置解释形成对比。这段位置解释同时还在提坦神的溃败和地下世界的描绘之间起到了过渡的作用。在这几行诗的解释中,塔耳塔罗斯是一个禁闭的地方,处于世界的最底端。从塔耳塔罗斯到人类的生存空间的距离,恰恰就是大地、海洋到天空的距离(721 -733)。随着宙斯的最终胜利,世界有可能从垂直层面分成三个平均的部分,诗歌甚至还提出了某种近乎几何方式的衡量标准。

九 地下世界(721/736 -819)

塔耳塔罗斯可以说是诗人描绘地下世界的第一小节。从前的解释者们往往把有关地下世界的整个章节看成是后人的篡插。但事实

上，尽管我们可以怀疑其中几行诗的真实原创性，从整体上来说，这一章节对于《神谱》全篇的结构还是必不可少的。这一章节涉及地下的各个处所，因而也就补充了前面的行文发展，倘若没有这种补充，整个行文将显得不完整：在此之前，诗中提到的所有神都是地上世界的神。在提坦神们被囚禁之前，诗中仅仅偶尔地附带提到塔耳塔罗斯，并且总是不甚明了。这一章节预示了下文有关塔耳塔罗斯之子提丰的章节，并就宙斯治下的宇宙世界做了一些详细的说明。最后，这一章节的创作还严格遵循了循环式结构，这也是证明其真实原创性的一大理由：

——721－735：提坦被囚，百臂神看守
——736－745：世界的尽处；深渊
——746－757：阿特拉斯，夜与昼
——758－766：睡神和死神
——767－774：地狱
——775－806：斯梯克斯
——807－812：世界的尽处
——813－819：提坦被囚，百臂神看守

对于现代人来说，这一章节的所有描述都显得难以理解。在赫西俄德的时代，人们并不像现在这样，从地理学或者拓扑学的概念出发来理解世界。因此，我们必须尝试着不以自己的标准来衡量此处提到的空间，并且避免把复杂的东西简单化。我们基本上可以假设古人的两种理解概念：一种是垂直的，也就是地下的一些处所；另一种是水平的，也就是在世界的最西边。也许，赫西俄德就同一个真实提供了多种表现形式；也许，在那个时代的希腊人眼里，最远的西边和地下的世界甚至有些相互混淆。

1. 世界的尽处(736－745,807－812)

这两小节最难理解。“那里”,地下世界的某个地方。其他各种空间,在此找到了它们的“起源”,并且这起源“紧挨着”它们自己的“界限”(738、809)。这也许意味着这些空间的独特形式只存在于别处。诗中描绘的奇观发生地,被称作“虚空之地”(chasmas,与chaos“混沌”属同一词根)(740),是一个没有方向可言的“非空间”(anti－espace)(740－743),通常的方位标识均不存在。这是一个禁闭的空间,因为它有青铜的大门和门槛(741、811)。这个地方就是塔耳塔罗斯吗?出于两个原因我们认为不大可能。首先,提坦神们“居住在这暗雾缭绕的空虚之外”(814);其次,塔耳塔罗斯属于各个不同的空间中的一个,与大地、海洋和天空同类,并且大海和天空的尽头都在塔耳塔罗斯交接(736、807)。我们假设,这里所说的“虚空之地”,很可能就是原始的混沌所留下来的,由于其他不同神的力量的诞生,以及世界秩序的重整,原始的混沌受到挤压和限制。无论如何,副词“那里”,引出了这一章节描述的大部分元素,显然不只指代一个地方,毋宁说,“那里”是许多处所的总和,它们共同构成了地下的世界。

2. 阿特拉斯,昼与夜

诗人接着叙述阿特拉斯和夜神纽克斯的住所,这便进一步验证了我们上面有关“多样处所”的假设。因为,阿特拉斯并不是呆在塔耳塔罗斯,而是“站在大地边缘,面对歌声清亮的赫斯珀里特斯姐妹”(518),换言之,就是在世界的最西方。夜的住所,很自然地就在“夜的女儿”(赫斯珀里特斯姐妹)居住地方的附近。这一点比较容易理解。但是说到昼与夜相交,轮流出现在西方,就显得有些奇怪了。我们只能尝试着去验证这种说法。

此处说的“世界尽头”与前文的“世界尽头”并不一样。空间的差异(la différence des espaces)并没有在广阔无边的“空虚”之中消失,而

是通过阿特拉斯找到了持续存在的原则。至于时间的差异(la différence des temps),昼与夜在门槛上相逢,意味着他们在一个规整有序的世界里轮番运作。此处提到的“边缘”,补充了前文的其他边缘:混沌卡俄斯被封闭住了,在它之外,一切井然有序。

3. 睡神和死神;地狱

夜神纽克斯之后,是她的两个孩子。这样的叙述逻辑显得很自然。前文(212)已经提到了睡神和死神的诞生,在希腊传统里,这两个神往往被联系在一起。接下来说的是地狱。叙述逻辑仍然顺畅。此处说的都与人类的时间和空间有关。睡神经游地面,太阳东起西落,正好形成了昼夜交替的日常状况,以及人类生活的时间概念。这就是此处不同命题得以衔接的关键所在。

4. 斯梯克斯

这样的行为衔接也解释了此处出现斯梯克斯的原因。按《奥德赛》(10,514)的说法,斯梯克斯是冥界的一条河。不过在赫西俄德这里,斯梯克斯代表了另外一种身份,她是神们的誓言大司神。前文有关凡人的章节为永生神们的章节所接替。这段叙事非常详细,主要为了说明誓言的力量。首先,大誓言不是一句话,而是一种存在,是伊里斯汲取来的泉水,神们对着这水立誓,由此才有了它的这许多名目(780-781、784-785)。立下伪誓的神将会惹来身体上的某种后果。这一后果具有形而上的意义:全身麻木、不能吃神的琼浆玉液(从字面释为“永生不死的”)。犯了罪的神暂时处于某种半死的状态(793-803),与凡人接近。由此神所犯的罪的严重性得到衡量。其次,斯梯克斯由宙斯分派主掌大司神一职,前文有关斯梯克斯家谱的章节已经有所提及(400),这里则进一步加以发挥。斯梯克斯负责检验神们是否诚实守信。相差400行诗的两个章节相互补充,从而把神权神话和世界秩序重整紧密地联系在一起。

这一章节涉及了一些重要的宇宙元素。大洋神俄克阿诺斯的孩子们已经在有关提坦后代的一段里(337－370)一一列举出来。此处专门描绘俄克阿诺斯,使读者更加清楚地看到,赫西俄德以什么样的方式来描述世界。俄克阿诺斯是一条环流的大河,它的水围绕人类的世界(即大地和海洋)一圈,最终又回流到源头(776、790－791)。斯梯克斯是俄克阿诺斯的长女(789),去到了地下世界的黑暗深处(786－788)。在这一段描述里,大地被一条大河环绕,就仿佛是一条腰带,大河的第十个支流往下流动。这一描述正好补充了有关阿特拉斯的垂直层面的描述。两个部分综合起来,恰恰等同于前文所说的世界被分成三个可见的部分。

十　提丰之战(820－880)

在这一章节里,神权神话叙事再次与宇宙秩序的叙事相联。解释者曾经认为,提丰之战的叙述方法完全沿用了前文的提坦之战,是对前一个战争场面的重复,因而是后人的篡插。然而,尽管提丰之战确实在许多地方和提坦之战有着相似之处,两个叙事还是存在着一些不容忽视的差别,这些差别有力地证明了提丰之战这一章节的原创性。[①]首先,提丰比提坦神们造成更大的威胁,带来了更多的不安。提丰的怪物形象使人联想到更古远时期的混乱状态。更有甚者,他是大地该亚和塔耳塔罗斯的儿子。大地和塔耳塔罗斯既是神,又是处所,两者互相交错,因为后者正好处于前者的最深处。提丰溃败之后,便回到了他来的地方,即塔耳塔罗斯。在一片绝对的混乱之中,存在着某种令人昏眩的东西,赋予了宙斯的胜利以某种真正地拯救世界的意味(宙斯必须发动两次进攻才得以击溃提丰)。其次,宙斯通过这次胜利完善了他在时间和空间上的征战。他先是战胜了天神之子提坦,现在

---

① 【详按】有关提丰之战和提坦之战两个叙事的异同,参见《赫西俄德:神话之艺》(居代·德·拉孔波等编,吴雅凌译,华夏出版社,2004年)中的两篇文章"思考《神谱》中的争战"和"某种涵义的个人化或历史中的某个人?"。这两篇文章分别以不同、甚至是对立的方式和角度极为详细地讨论了这个问题。

又战胜了塔耳塔罗斯之子，从而收复了地下的世界；他先是征服了前一代的神们，现在又淘汰了比他晚的年轻一代的挑战。由此，宙斯使自己成为未来的主人。这将在稍后几行诗里得到体现。

各种狂风原来是提丰这样让人生畏的怪物之后，我们从这里可以觉察到赫西俄德对大海的不信任。这种情感将在《劳作与时日》里得到体现。

十一　宙斯获权、分配荣耀(881-885)

这一章节的内容非常重要，但其叙事多少让人感到意外。首先，只提到提坦神，而忽略了刚被击溃的提丰；其次，这一章节非常短。第一个疑问也许可以这么解释：此处说的是宙斯从克洛诺斯（提坦）那里夺取神权，因而与提丰无关；至于分配荣耀，提丰则从来也不曾有过什么特权荣耀。至于第二个疑问，也就是篇幅简短，则可以从前文几处有关荣耀分配的章节那里得到弥补。特别是从斯梯克斯到赫卡忒之间的过渡章节，已经对类似的分配做出相当具体的说明：由稳定的王权建立公平的分配。换言之，荣耀分配的模式已经在前文解释过了，因此，在宙斯获权的叙事里，没有必要重提其中的细节。这一小段章节也许可以说最为明确地揭示了，《神谱》如何以宙斯的神权为最终叙事目标。

十二　宙斯的妻子们(886-929、938-944)

宙斯的妻子一共有十个。"妻子"（alochos，886；akoitis，921）一语，仅仅用在墨提斯和赫拉身上。但可以肯定，这一用语的适用范围包含了最先提到的七个女神，因为赫西俄德采用结构统一的目录形式，从"第一个"妻子（墨提斯）一直列数到"最后一个"（赫拉）。事实上，宙斯的繁衍叙事以雅典娜的诞生开始，又以雅典娜的诞生结束，呈现为非常严格的循环叙事结构。除此之外，诗中又增加了雅典娜和赫淮斯托斯这一对平行叙事。这与两个神都是手艺者的保护神有关。

另外,诗人别有用心的叙事对称性也值得一提:除了 907 - 911,每一次结合或者诞生的叙事都占了三行诗。数字"3"在神们的划分过程中起到了主要的作用。在此列出的 26 次诞生中,有 21 次或者呈现为三个一组(荷赖时序女神、摩伊赖命运女神、美惠女神),或者呈现为九个一组(缪斯),或者以三个并列的方式出现(赫柏、阿瑞斯和爱勒提亚)。与宙斯结合的后三个女子(迈亚、塞墨勒和阿尔克墨涅),放在波塞东和阿瑞斯的后代之后。之所以是这样的叙事顺序,大约因为她们不算是宙斯"合法的妻子",而且她们不是女神。迈亚是水泽女仙,塞墨勒和阿尔克墨涅则是凡人女子。但尽管如此,数字"3"还是在这段叙述中清楚可见,三个女子生下了三个孩子。前两代神们,即乌兰诺斯的后代和克洛诺斯的后代,都纯粹地以 3 或 3 的复数进行划分。宙斯则似乎拥有一个更大的算术调色板,其中的数字延伸到了"1"(谟涅摩绪涅,处于宙斯妻子名单的中央,和雅典娜,处于首尾两边),和"2"(阿波罗和阿尔忒弥斯)。

但宙斯不仅仅是掌握了繁衍的数字(这很有可能只是叙事结构的一种模式)。宙斯吞下墨提斯,仍然是听从了该亚和乌兰诺斯,他们不停地为权力问题提出建议。宙斯模仿了克洛诺斯的做法:他以吞噬的方式,避免自己的儿子篡夺权位,由此,他的肚子也变得具有女性子宫的意味。然而,同一命题的重述,却使宙斯显得超过了自己的父亲,因为宙斯不只是改变了具有威胁的儿子的诞生,而是从根本上遏制了这种诞生的可能性。由此,宙斯确保了自己的绝对权力,并且成为了未来的主人:墨提斯保证了宙斯的智慧、计谋和洞见,因为她在他的腹中,她的这些特性只能为他所用。墨提斯的名字本身暗示了这些特性,另外从诗歌开篇起,用来形容宙斯的语词 mètiéta 和 mètioeis(56)也已经有所体现。宙斯吞下墨提斯,使得他仿佛从一开始就具备了他随着叙事发展才具备的这些特性。与此同时,宙斯通过他的婚姻,也取得了对于过去的掌控。在他的妻子中,有五个与他属于同一代,墨提斯、欧律诺墨和勒托算他的表亲,德墨特尔和赫拉是他的姐妹。另外两个却是乌兰诺斯的女儿,忒弥斯和谟涅摩绪涅,属于宙斯上一代的提坦女神。在宙斯的孩子们中,摩伊赖命运女神又被说成是夜神纽

克斯的女儿(217－219)。相反，迈亚则属于宙斯的后一代。总的说来，宙斯拥有了时间的全部，似乎不愿意成为一个确定的神。

另外，这一些姻亲关系也表明了，宙斯的权力于人于神都有效。宙斯的许多孩子都以守护人类活动为职。宙斯同时也和凡人女子结合(比如塞墨勒)，生下神的孩子(比如狄俄尼索斯，941－942，和赫拉克勒斯，950－955叙述了英雄获得永生)。换言之，宙斯的神权无所不在。

十三 最后的神谱(930－937、945－964)

在这一章节中，赫西俄德补充完整了奥林波斯神们的谱系。有一部分奥林波斯神已经出现在有关宙斯的妻子们的叙事部分。在克洛诺斯的六个孩子中，已经提到的有四个：宙斯、他的姐妹/妻子德墨特尔和赫拉(912、921)、他的兄弟哈得斯(娶了珀耳塞福涅为妻)(913)。另外还有第930－933行波塞东和他的妻儿。唯一没有提到的是赫斯提亚，这大概是因为她作为处女神，没有后代，也就排除于谱系介绍之外。同样，在前文提到的宙斯(或赫拉)的孩子们中，只有那些传统里拥有后代或者具有稳定婚姻的神才被重新提及：阿瑞斯(933－937)、赫淮斯托斯和阿格莱亚(945－946)、狄俄尼索斯(947－949)、赫拉克勒斯和福柏(950－955)。至于好战的处女神雅典娜和阿尔忒密斯、年轻神女团体荷赖和摩伊赖、见异思迁的阿波罗等等，都没有列入这一章节的名单之中。值得一提的是，唯一还不曾提到的、拥有伴侣和后代的乌兰诺斯之女阿佛洛狄忒，在此与阿瑞斯结合(934，这与荷马的传统不同，在荷马那里，阿佛洛狄忒的丈夫是赫淮斯托斯，情人才是阿瑞斯，见《奥德赛》8，267)。这么说来，赫西俄德在这最后的谱系目录里，并非仅仅提到了奥林波斯神们的后代，他还填补了先前行文的空缺。也许也正因为这样，这一章节结尾提到的神(956－962)是迄今尚未提及的太阳神赫利俄斯的后代，虽然这多少让人感到意外。但也许还有另外一个原因，诗人想要以此引出喀耳刻和美狄亚，从而为诗篇结尾描述他们的后代作准备(997－1002、1011－1016)。这两个理由

并不互相排斥。

第963行,诗人以颂诗的方式称颂奥林波斯的神们,表明了他已经结束神谱的吟咏。接着,他将要转向人类的寻常景观,歌吟那些"陆地、岛屿和海洋"(964)。

十四 神谱篇末(965-1022)

在这一章节的大部分情况里(九分之七),女神和凡人男子的后代都与某个地区或民族有关,这个地区或民族作为他们受孕、诞生、幸与不幸的背景:克里特(971)、忒拜(978)、厄律提亚(983)、埃塞俄比亚(985)、伊俄尔科斯(997)、伊达(1010)、图伦尼亚人(1016),另外还涉及大地和海洋(972)、岛屿(983、1015)、群山(1001、1010),甚而神殿(990)。这些地方,有的实际存在,有的在我们今天看来只能算是一种想象。对于类似的混合,我们不应该感到惊讶。因为,诗人显然认识这些地名胜于实地,而且他还想要进可能地囊括所有空间:近的如忒拜,远的如埃厄忒斯的王国和特洛伊的伊达山(史诗里的英雄远征往往提到这些地方),还有世界的边缘,大洋之傍,如神奇的厄律提亚岛和埃塞俄比亚(神秘之国,后来才成为我们今天认识的非洲国家)。诗歌开拓出了所有的空间。另外,诗人还有意列出了所有这些民族的创立者,《名媛录》(Catalogue des femmes)将相应地重述这些英雄。

在这些女神和凡间男子的后代中,有一些是神。此处提到了法厄同的神化(990-991),塞墨勒的神化(942)则在前文提及。赫西俄德尽管没有明确指出普路托斯是否是神,但从荷马献给德墨特尔的颂诗,以及普路托斯从大地到海洋的四处流浪,并随处施善,我们可以断定他也是一个神。德墨特尔"在丰饶的克里特、犁过三回的休耕地上"(971)孕育了这个带给人丰饶富裕的孩子,这使人直接联想到了赫西俄德在《劳作与时日》里强调的观点,即辛勤的劳作带来好收获,同样情形也适用于海上行商。

这一段有关神女和凡间男子的后代谱系,始于诗人对缪斯的召唤(965-968),结束于诗歌全篇的结尾(1019-1020)。第1021-1022

行诗存在于某些手抄件中,恰恰就是《名媛录》(叙述了神们与凡间女子的结合)的开篇第1-2行。因此,在某些解释者看来,《神谱》实际应该结束在第1020行。有些抄写者也许认为有必要在《神谱》的篇末注明,除此以外还存在着赫西俄德的另外一个谱系,记录了神们与凡人女子的后代。

春秋辨例(下)

戴君仁　著

第六章　《谷梁传》时月日例下

上章录了许多《谷梁传》的时月日例，本章要把这些例辨驳一番。辨驳之前，我先抄一段陈兰甫的话：

“谷梁时月日之例，多不可通。隐元年公子益师卒，传云：大夫日卒，正也；不日卒，恶也。杨疏引何休云：公子牙、季孙意如何以书日乎？此驳无可置辩矣。隐四年九月，卫人杀祝吁于濮。传云：其月，谨之也；于濮者，讥失贼也。范注云：讨贼例时也，卫人不能即讨祝吁致令出入自恣，故谨其时月所在，以著臣子之缓慢也。澧谓春秋以诛乱臣贼子为最大之义，能杀乱臣贼子者，无如石碏杀祝吁，最足以彰王法而快人心，尚可讥其缓慢乎？所谓讨贼例时者，据庄九年春，齐人杀无知耳。雍廪之杀无知，左传不详载其事；其载石碏杀祝吁，则设谋而后能杀之。二国情事未必同，岂得以彼例此？因有九月二字，遂于石碏纯臣横加讥贬，傎矣。谷梁未见左传，不知石碏杀州吁事，而徒以时月为例，故有此病也。”(《东塾读书记》卷十)

看了这段话，已经可以了然于日月为例之谬而不疑。但这些经师

之所以要如此说经者,完全由于同性质的事,时月日有书有不书之故。他们以为《春秋》是圣经,不会有阙文;既无阙文,其事相同,而或日或不日,或月或不月,一定有孔子之笔削大义存焉,因此要于例中求义。殊不知在春秋时代,史法是否很完密,史料保管是否很妥当,在现代人看起来,当然是可以怀疑的。那么,旧史之有阙佚,或赴告之不完备,可能性很大。孔子据旧史修《春秋》,无月日者,不能替他添上,所以有参差不齐的情形。这问题我们这样看法,可能合乎事实。但汉代经师们不如此,一定要研究其故,琐碎立例;而谬误附会,便层出不穷。开端的自然是《公羊传》,但分量尚少,说得尚平实。《谷梁传》模仿之,说得便较繁广,不通处自然也增加。而何休之注《公羊》更压倒《谷梁》,牵强附会,无所不至,更是谬误百出。何说我们前面已举了许多,且驳了许多。本章也把《谷梁》日月为例依所引的多驳几条,以显其失。

(1)即位　定元年夏六月癸亥,公之丧至自乾侯;戊辰,公即位。《谷梁传》发谨和著两义,分明是经师不同的说法,是后来的揣测,而不是孔子的本意。其实经文上书癸亥昭公之丧至乾侯,下面接着书定公即位,在行文上,当然有书日的必要,根本没有什么义含在里面。

(2)公如　成十三年三月,公如京师。《谷梁》以为成公目的为参加伐秦,朝京师只是顺便。(疏云:朝会无危则例时。今公以伐秦过京师,非真朝,故书月以见意。)因而说:“月非如也,非如而曰如,不叛京师也。”这种说法,最害义理。孔子说话,老老实实,《论语》所记可见。他反对逆诈,亿不信。公如京师,便是去朝天子,何必因他以后的动作,而认为非真朝,这真是和“圣人公平正大之心”相违。

(3)朝　桓二年七月,纪侯来朝。《谷梁》云:“恶之故谨而日之。”刘敞《权衡》卷十四云:“非也。六年冬,纪侯来朝。犹是前纪侯耳,犹是此桓公耳,行不加进,恶不差减。而纪侯过而不改,是谓过矣,其责宜深。深则宜日,反书时,何哉?是岂春秋不恶之乎?”驳得很对。

(4)盟　隐元年三月,公及邾仪父盟于眜;庄九年,公及齐大夫盟于暨;庄十九年,公子结媵陈人之妇于鄄,遂及齐侯宋公盟;这些都是盟渝不日的例。但我们看一看:桓元年夏四月丁未,公及郑伯盟于越,

而十年冬十有二月丙午，齐侯卫侯郑伯来战于郎。这盟渝了，何以书日？这犹可说事隔十年。而桓十二年秋七月丁亥，公会宋公燕人盟于谷丘；同年十有二月及郑师伐宋，丁未战于宋。伐宋已是渝盟；战于宋，据传说是和郑战，而此年前面，经书（冬十有一月）丙戌，公会郑伯盟于武父，那又是渝盟。一年之中，两次渝盟，而盟俱书日，则又何辞以说？

又《公羊》《谷梁》俱标桓盟不日，自是《谷梁》袭《公羊》之说，但有两次桓盟，解说不通。一次是庄二十三年十有二月甲寅，公会齐侯盟于扈。此盟书日，《公羊传》是首创桓盟不日的，便找理由说："桓之盟不日，此何以日？危之也。何危尔？我贰也。"刘敞《权衡》诋为妄说（卷十），这的确是毫无根据。《谷梁》大约也以为不妥，但找不出理由，只好缺之无传。（左氏亦无传，范宁注替《谷梁》找理由，非常牵强，今不举。）另一次是葵丘之盟，上面书日，公羊亦说："危之也。何危尔？葵丘之会，桓公震而矜之，叛者九国。"刘氏《权衡》说："葵丘，桓之盛也，孟子尝言之矣，唯以日月为例，遂乱于安危。"（卷十一）驳得不错。谷梁想是也以为不妥，便改为美之也。不想桓盟不日是信之，信之当然是美，而不日也是美，岂不冲突了。无怪何休要说，"即日为美，其不日皆为恶也。桓公之盟不日，皆为恶邪？庄十三年柯之盟不日为信，至此日以为美，义相反也。"（见范宁注引）郑立虽有释，持理也很勉强，不足屈何。

（5）大阅　桓六年秋八月壬午，大阅。《谷梁》云："其日，以为崇武，故谨而日之，盖以观妇人也。"刘敞《权衡》云。"但曰大阅，安知观妇人乎？"（卷十四）足见《谷梁》是无稽之言。

（6）侵　庄十年二月，公侵宋。《谷梁》曰："侵时，此其月何也？……恶之，故谨而月之。"案内侵俱书月，庄十年此条书月外，僖四年春王正月，公会齐侯宋公陈侯卫侯郑伯许男曹伯侵蔡；定四年三月，公会刘子晋侯宋公蔡侯卫侯陈子郑伯许男曹伯莒子邾子顿子胡子滕子薛伯杞伯小邾子齐国夏于召陵，侵楚；定六年二月，公侵郑；定八年春王正月，公侵齐；同年二月，公侵齐。俱书月。故崔子方春秋本例改为侵例月，虽不脱讲例陋习，而比旧说好些。

(7)战　宣十二年夏六月乙卯，晋荀林父帅师及楚子战于邲，晋师败绩。《谷梁》云："日，其事败也。"成二年六月癸酉，季孙行父臧孙许叔孙侨如公孙婴齐帅师会晋郤克卫孙良夫曹公子手及齐侯战于鞌，齐师败绩。《谷梁》云："其日，或曰，日其战也；或曰，日其悉也。"案《春秋》战都书日，这倒是一种例，但书日只是书日，并无任何意义。邲鞌二战，书法相同，而日义有三说，足见都出于揣测。

(8)败　庄十年春王正月，公败齐师于长勺。《谷梁》云："不日，疑战也。"同年夏六月，公败宋师于乘丘，传同。僖元年九月，公败邾师于偃，传同。庄十一年夏五月戊寅，公败宋师于鄑。《谷梁》云"其日，成败之也。"所谓疑战，范注云："言不尅日而战，以诈相袭。"所谓成败。注云："结日列陈，不以诈相袭，得败师之道，故曰成也。"此四战《谷梁》都不载事迹，《公羊》亦同。左氏长勺之战，记齐人三鼓，可证并不是鲁对齐行诈。乘丘之战，左氏记公子偃蒙皋比先犯宋，可算是诈战。鄑之战，左氏记宋师未陈而薄之，这明是诈战，而《谷梁》反说是成败。左氏记事，较二传为可信。则《谷梁》所谓成败诈战，实有颠倒误认者。其日不日之例，自不能成立。这由于《谷梁》根本不知这几次战争事实如何，而先立例以揣测其战之成或诈，以致与事实不合。

(9)溃　成九年楚公子婴齐帅师伐莒，庚甲莒溃。《谷梁》云："大夫遣莒而之楚，恶之，故谨而日之。"案此事承上十一月，左氏记其事云："冬十一月，楚子重自陈伐莒，围渠丘。渠丘城恶，众溃奔莒。戊申，楚人渠丘。莒人囚楚公子平，楚人曰勿杀，晋归而俘。莒人杀之，楚师围莒。莒城亦恶，庚申莒溃，楚遂入郓。"可见先有渠丘之溃，而后有莒溃，时间有先后，所以书日，以见不是楚兵甫临境便溃的。这和僖四年蔡溃、文三年沈溃不同，此二役当是兵到即溃的。范注说："溃例月，甚之故日。"杨疏说："范知例月者：僖四年春王正月，公会齐侯云云侵蔡，蔡溃，文三年春王正月，叔孙得臣会晋人云云伐沈，沈溃；是例月。"实则这些例都不能成立。《谷梁》此传义甚正，但不应该托日月以生义。

(10)人　隐十年冬十月壬午，齐人郑人郕。《谷梁》云：日人，恶人者也。僖二十八年三月丙午，晋侯入曹，传同。案左氏云："齐人郑

人入廊。谷梁云:日人,恶入者也。僖二十八年三月丙午,晋侯入曹,传同。案左氏云:“齐人郑人廊,讨违王命也。”讨违王命是很正当的,有何可恶?也许左氏这类文字,是后来孱人的。而晋文公之伐卫入曹,为攘楚之先声,可以说是霸讨,不应恶之。若说恶其执曹伯,则不应在书日见义。

(11)取 隐十年六月壬戌,公败宋师于菅,辛未取郜,辛巳取防。《谷梁》云:“不正其乘败人而深为利,取二邑,故谨而日之也。”文七年春,公伐邾;三月甲戌,取须句。《谷梁》云:“不正其再取,故谨而日之。”据此,这两条都是因“不正”而书日。前条经书隐公十年伐宋经过,某日败宋师,某日取某地,某日又取某地。详细书日,可能含有“甚之”之意,但不见得有所谓例,前第四章曾说到过。《谷梁》此传袭《公羊》而变其辞,可是“取邑不日……谨而日之”这类话是用不着的。后条文七年取须句,说是不正其再取。在文公本人并没有再取,这账要从僖公算起。僖二十二年春,公伐邾,取须句,和文七年所书的,只是详略之异。若说书日是讥其再取,那么,哀元年冬仲孙何忌帅师伐邾,二年春王二月季孙斯等帅师伐邾,取漷东田,及沂西田。连着伐,连着取,这比隔若干年一地再取要“甚”得多,何以不书日呢?而襄十九年取邾田一条,也没有书日。书日不书日,应无关于义。可是《谷梁》云,“其不日,恶盟也”,许桂林云,“与盟渝不日例相通”,只是巧辞附会而已。

(12)灭 襄六年,莒人灭缯。《谷梁》云:“非灭也。中国日,卑国月,夷狄时,缯中国也而时(承上秋),非灭也。”因为应书日而书时,所以知其非灭。但非灭何以书灭呢?《谷梁》云:“莒人灭缯,非灭也,立异姓以涖祭祀,灭亡之道也。”这简直是怪事,经明明书灭,却因未书日而硬算作非灭。非灭何以能书灭?又硬想出理由,说是立异姓以涖祭祀,这真是“查无实据”。《公羊》于此经无传,(何休注云,言灭者,以异姓为后,莒人当坐灭也。则是袭《谷梁》说。)左氏云:“莒人灭鄫,鄫恃赂也。下文云,晋人以鄫故来讨,曰,何故亡鄫?”左氏记事当可信,则鄫是老老实实被莒国用兵灭掉的。

(13)人 此人与前第十条之人不同。庄二十四年八月丁丑,夫人

姜氏人。《谷梁》云:"人者,内弗受也。日人,恶人者也。"何以不受呢?说是因"宗庙不受"。宗庙何以不受?说是"取仇人子弟以荐舍于前,其义不可受。"这也是奇怪极了。《公羊》说:"夫人不偻,不可使人,与公有所约,然后人",已是无稽之谈。而《谷梁》想到宗庙鬼神身上,更是无稽。这大约它拘于日人恶人者之成见,必须找一个坏理由,因而造为此奇说。

(14)归 襄二十六年,甲午,卫侯衎复归于卫。谷梁云:"日归,见知弑也。"案经书卫事,先云:"二十有六年春王二月辛卯,卫宁喜弑其君剽,次书卫孙林父入于戚以叛,再次书甲午卫侯衎复归于卫。同月之中,书日以分别其先后,这完全是事实上的需要,不应在这上头讲什么义例。

(15)奔 文八年,公孙敖如京师,不至而复,丙戌奔莒。《谷梁》云:"未如未复,惟奔莒之为信,故谨而日之。"杨疏说:"襄二十三年冬十月乙亥,臧孙纥出奔邾。传曰,其日,正臧孙纥之出也。范云,正其有罪。彼云正其有罪,则此亦正其有罪……成十六年冬十月乙亥,叔孙侨如出奔齐,亦同此例……若然侨如亦是有罪,书日亦以包之。"(侨如奔齐无传)考左氏载此三人出奔,叔孙侨如是有罪的,臧孙纥是无罪的(犯门斩关是硬加上去的罪)。公孙敖只是私德不好,夺襄仲之妻,并未得罪公室,可以说是在有罪无罪之间。而这三个人出奔,都一律书日。闵二年公子庆父出奔莒,庆父是罪大恶极的,何以反不书日?那么大夫出奔,正其罪而日之,这例还能成立吗?

(16)卒 桓十二年冬十有一月丙戌,公会郑伯盟于武父。丙戌,卫侯晋卒。《谷梁》云:"再称日,决日义也。"许桂林说:"再书丙戌,以见书日例必书日,此最见日月例不可废。"许氏把这一条认为日月例坚强根据,只可惜坚强根据太少,别的日月为例之说,太容易破了,虽有此也不足证成日月为例之可信。况决日义一语,是《谷梁》的话,并非孔子的话。所以这一条无宁从杜氏《左传注》之说:"重书丙戌,非义例,因史成文也。"正义更说明是"旧史所重"。原始史料如此,想是史官未加整理,仲尼也笔而未削。应削而不削,还可反证日月无关重要,非大义所寄。

又僖十四年冬,蔡侯肸卒。《谷梁》云:"诸侯时卒,恶之也。"许桂林云:"案……又有卒书月者,如成十五年六月宋公固,昭十四年八月莒子去疾,定十四年五月吴子光、襄十八年十月曹伯负刍 传但言日卒正,则月卒亦与时卒同为恶之 参考三传,吴光负刍篡者也;宋公固卒,有荡氏之争;莒去疾卒,有蒲余侯之乱;似足征书月为恶矣。谷梁于葬宋共公传云,月卒日葬,非葬者也。见月卒亦非正也。但考宋庄、曹庄、秦景、晋平皆月卒,秦哀、薛襄、许元皆时卒,似不可云皆有罪,或有乱。若谓旧史多阙,孔子及见,乃得详录,则隐公时宋穆、蔡宣皆日卒,桓公时曹小国而终生亦日卒。秦景、晋平、曹悼、曹靖等皆在昭定时,许元公卒在哀十三年,正修《春秋》时矣。此必不可通之说,当以因赴告文而书之为是。赴告不具日,甚则不具月,著之《春秋》,即见臣子怠慢,或国家扰乱;所谓不日卒恶也。传自通而后之说者塞之尔。"许氏的话似乎很有理。《春秋》诸侯之卒,书日应是正常惯例。阙日甚或阙月,那是例外,这点我们可以承认,但无所谓褒贬。至于著之《春秋》,即是臣子之怠慢,也许会有此意。但《谷梁》作传,是否依此了解,那就成问题了,如果《谷梁》是照这样了解的,他为何不说,不日,臣子慢也?后之说者塞之,必定有塞之之道。《谷梁》语意如此,后之说者自然顺着说下来。许说虽辩,仍不能护《谷梁》之短。

又庄三十二年冬十月乙未,子般卒。子般是被弑的,依例不应书日。可是《谷梁》此传云:"子卒日正也,不日故也,有所见则日。"范注:"闵公不书即位,是见继弑者也。故庆父弑子般,子般可以日卒,不待不日而显。"前面日卒,人将谓"正",后面不书即位,方显是"故",不嫌前后矛盾吗?这样解释,实在是太勉强。

又隐元年,公子益师卒,《谷梁》云:"大夫日卒,正也;不日卒,恶也。"成十六年乙酉,刺公子偃。《谷梁》云:"大夫日卒,正也;先刺后名,杀无罪也。"许桂林云:"案大夫卒例,公子益师不日卒,恶也;侠卒、无侅卒,其类也。公子季友日卒,正也;隐五年辛巳,公子弫卒其类也。公子偃见刺,以无罪亦用日卒正例;公子买有罪,则书曰不卒戍,刺之,不用日卒例矣。"今案公子偃被杀之故,据左氏云,公子偃和公子钼被穆姜指了一下,说是可为君,季孙行父自晋归,便杀了公子偃。这样公

子偃是无罪的。而杜预注:"偃与钽俱为姜所指,而独杀偃,偃与谋。"依杜氏之说,公子偃又是有罪的。但杜预之说,可能因独杀公子偃,而揣测他与谋,不足据以为事实。可是我们把这一年的经,前后都看一下,便知道书日是事实上需要,而不是表示无罪。成十六年经云:"秋,公会晋侯、齐侯、卫侯、宋华元、邾人于沙随,不见公。公至自会。公会尹子、晋侯、齐国佐、邾人伐郑。九月,晋人执季孙行父,舍之于苕丘。冬十月乙亥,叔孙侨如出奔齐。十有二月乙丑,季孙行父及晋郤犨盟于扈。公至自会。乙酉,刺公子偃。"以上记载了一个鲁国政治风潮,原来叔孙侨如和成公之母穆姜私通,要把季孟两氏去掉。鲁成公临动身赴会之时,穆姜送他,要公逐去季孟,成公推宕,穆姜生气了,当时公子偃公子钽经过,穆姜便指着向成公说,你若不依我,他们都可代你为君。后来叔孙侨如向晋请求把季孙行父扣起来,复经子叔声伯要求释放,叔孙侨如失败奔齐,季孙回国杀公子偃,此事一连串自秋天至岁末,历时半载,逐月记下来,最后记到杀公子偃的日期,这完全是自然之势,和有罪无罪没有关系。许桂林又说:"所谓恶者,非必有罪之谓,即左氏所谓公不与小敛是也。"这是解释谷梁所说"大夫不日卒恶也"这句话的。把恶字这样解释,似乎太广泛了。且左氏公不与小敛之说,亦不能成立,这在后面会说到的。

(17)葬　文九年二月辛丑　葬襄王。《谷梁》云:"天子志崩不志葬,志葬,危不得葬也。日之,甚矣。其不葬之词也。"天子志葬,何以为危?书日又何以为危甚?许桂林云:"说者以桓王有王子克之乱,景王有王子朝之乱,襄王时无是,何得反云危甚?窃观是年春毛伯来求金,乃知襄王之崩,诸侯无一往赗赙者,求金以葬,必不得已。鲁以求金故,使得臣往,而王以为大德,遂有苏子女栗之盟,则其危可见。夫适遇事变,其危出于有因,初无事变,而几不得葬,其危为甚。"许氏用王室求金,证诸侯无一致赙,不尊王室,认为危甚。其实诸侯目无王室,老早已然。周室之可危,不自此始。许氏此说,是袭范注"不得备礼葬",和"王室微弱,诸侯无复往会葬"等语之意。实际上《谷梁》的"危不得葬"、"其不葬之词",已经是解错的,何况范注。刘敞《权衡》卷十六云:"上云得臣如京师者,即会葬之人矣,何谓不葬乎?故以日

月为例,其胶固至如此也。”毛伯求金,等于隐三年王崩、武氏子来求赙,于被经无志葬之文。则求赙不自襄王之崩始,虽可见周室之穷,不足见周室之危。求金《春秋》志之以见非礼,而周室之危,却不藉此见。自《谷梁》以至许桂林,都是执日月为例,而生揣测之说,一层甚似一层。

又隐五年夏四月,葬卫桓公。《谷梁》云:“月葬,故也。”隐八年八月,葬蔡宣公,传同。庄三年四月,葬宋庄公。传同。案卫桓公为州吁所弑,十五月才葬,说是月葬故也。可以承认。蔡宣公、宋庄公都是善终的,国中也没有什么事故发生。蔡宣公之卒,书日己亥;传云,诸侯日卒正也。则月葬故也之说,是羌无故实的,我们不能承认。

(18)弑　襄三十年夏四月。蔡世子般弑其君固。文元年冬十月丁未,楚世子商臣弑其君髡。这都是世子弑君父,而有日有不日。《谷梁》于蔡般弑君云,“其不日,子夺父政,是谓夷之”。范注云:“比之夷狄,故不日也。”于楚商臣弑君云:“日髡之卒,所以谨商臣之弑也,夷狄不言正不正。”不是夷狄,弑父便夷之不日;真是夷狄,却用书日以谨识大逆,这种理由,显然不足信从。又昭十九年夏五月戊辰,许世子止弑其君买。传云:“日弑,正卒也;正卒,则止不弑也。不弑而曰弑,责止也。”传意认为许世子并无弑君之事实,公羊左氏都说药杀,也以为并非真弑。非弑而书弑,孔子责人太深刻了。许桂林在他书中附驳顾栋高许世子止弑其君论,替许止申冤,固然宅心忠厚,可是孔老圣人岂不太狠了吗?若云许止虽书弑君,事终可明,当孔子作《春秋》时,又焉知将有三传替他说明非真弑呢?公羊左氏根据进药传说,还不是空话;《谷梁》从日卒以见非弑,这完全出于推测,圣人仁慈之心,岂会轻加弑字于人子。

(19)不雨　文二年十有二月不雨,至于秋七月。文十年,自正月不雨,至于秋七月。《谷梁传》都以为历时而言不雨,表示文公不以不雨为忧,就是不爱民。《谷梁传》有一个文公是坏君的成见,所以历时而言不雨,即是讥文公。许桂林书中引了《公羊》自十有二月至于秋七月传:“何以书?记异也。大旱以灾书,此亦旱也,曷为以异书?大旱之日短而云灾,故以灾书;此不雨之日长而无灾,故以异书也。”复加案

语云:“《公羊》此义与《谷梁》异,不如《谷梁》为长。《谷梁》说最足证日月为褒贬义例之所在也。”在我们看来,《公羊》的话,虽不见得对,而尚平实。《谷梁》此传,也用日月为褒贬,实在近诬。

(20)灾异 僖十四年秋八月辛卯,沙鹿崩。《谷梁》以为沙是山名,鹿(即麓)是山脚,山脚无崩之理。这是灾异,书日重其变。成五年梁山崩,《谷梁》以梁山“高者有崩道”所以不书日。据《左传》杜注,沙鹿山名,平阳元城县东有沙鹿土山。刘敞《权衡》说,沙鹿是山名不系山者,引禹贡桐柏、积石为证。(卷十一)那么,鹿字不应解为山足。沙鹿与梁山同,无所谓有崩道、无崩道;书日决非重其变。

以上把前章引的二十类例子全驳掉了,许桂林书里虽不止这二十类,但即此可例其余,要驳也是不难的。例在公谷二传是逐步演进的,起于《公羊》,甚于《谷梁》,更甚于《公羊何注》。虽然讲得越来越荒谬,可是也不无根据。如即位不日,来盟不日,外盟不日,卑者之盟不日等,确可以算例。不过这种例只是旧史的习惯书法,孔子沿用,并无什么褒贬之义存在里面。二传的经师,看出了这种习惯书法,而惑于经文何以有日有不日,有月有不月之故,于是在这些习惯书法之外,扩充了许多例,朝聘会盟侵伐围入等等,无不应用,认为都有褒贬讥绝之义存在里面,便穿凿附会,无所不至了。许桂林在他的《谷梁传时月日书法释例》总论里,竭力维持义例,中有一段云:“先儒最所讥为无意义者,桓盟不日,而葵丘书日,其例不一,因谓日月或有或无,皆据旧史,宁用《公羊》年远不详之说,不从《谷梁》。不知晋伯诸盟皆日,而桓盟不日,不云信之不可也;桓盟不日,而葵丘书日,不云备之不可也。外盟如曲濮,孔子身当其时,而不书日;瓦屋之盟远矣,乃书日;此不用《谷梁》外盟不日,以谨参盟之始而书日不可也。”似乎他的理由很充足,但我们想一想,许氏的看法,认为日月或有或无必有故。殊不知有故无故未可知,即使有故,也不是后世人可以猜出来的。想汉代经师要讲例,当亦同于许氏的心理。这种毛病,由于不能阙疑。孔子说:“君子于其所不知,盖阙如也”,这是研究学问的最好态度。说到此处,我忽然想起旧史有阙文,在《论语》里可以找到证据。《论语·卫灵公篇》:“子曰,吾犹及史之阙文也,有马者借人乘之,今亡矣夫。”这和

《子罕篇》"子曰，麻冕礼也，今也纯俭，吾从众，拜下礼也，今拜乎上，泰也，虽违众，吾从下"有些类似，都是孔子对于世风升降的慨叹。吾犹及史之阙文这一章，孔子意谓"我还及见史官的阙文，现在的史官都不肯阙了"。《何晏集解》引包咸章句："言此者以俗多穿凿。"包氏这话，想是对的。此或可证孔子知道鲁史之《春秋》，本是有阙文的，阙文不能妄补，尤其是日月之类的阙文，是无法补上去的。我们如承认史有阙文，则例自无从谈起。我引用这个证据，也有些近乎穿凿，只是姑妄言之而已。

第七章 《左传》时月日例上

现在轮到《左传》了，实在说，《左传》不应该称为《左传》，它是一部独立的书，不是《春秋经》的传。这点很早就有人说过。晋书王接传，"常谓左氏辞义赡富，自是一家书，不主为经发。"宋人罗璧亦谓："左传春秋，初各一书，后刘歆治左传，始取传文解经。"(《经义考》卷一百六十九引)清刘逢禄著《左氏春秋考证》谓："左氏犹吕氏春秋、晏子春秋。直称春秋，太史公所据旧名。冒曰春秋左氏传，则东汉以后之以讹传讹者。"又据《汉书·刘歆传》，"歆治左氏，引传文以解经，转相发明，由是章句义理备焉"，认为今本左氏书法，及比年依经，饰左缘左增左，都是刘歆所附益。刘逢禄的看法，是很正确的。此后复经康有为崔适等力攻，左氏不为《春秋经》之传，在今日学术界，已为有识者所共信。我们谈《春秋》的例，应该把左氏除去。但习惯上三传同举，既谈了《公羊》《谷梁》，不宜独缺左氏；况信左氏者，亦不乏其人，所以我们最后仍来谈一下。

谈左氏的例，要比较稍复杂些，左氏有汉人刘贾许颖等旧例，及晋杜预释例两种；杜预所说，又有周公旧例，和仲尼新例两种。我们在前面第二章已说过。杜预虽反对日月褒贬之例，而汉人旧说，则有时月日例。近刘师培氏曾辑汉说为《春秋左氏传时月日古例考》；刘氏是左传世家，当然笃信左氏。我们所见，虽与他不同，为方便计，采用其书中所举者若干条，以备讨论。(刘氏尚著有《春秋左氏传古例诠微》，

内有时月日篇,甚简要,可供参阅。)

在开始引用刘书以前,尚有一点要说明:上面我用最后两字,不是随便写的。因为左氏的例,在《春秋》学的历史上,是最后产生的。其所以最后产生之原因,由于左氏的例,是左氏学者仿效公谷两传的例而造的。杜预《春秋释例》卷一大夫卒例云:“丘明之传,月无征文;日之为例,二事而已,其余详略,皆无义例也。而诸儒溺于公羊谷梁之说,横为左氏造日月褒贬之例。经传久远,本有其异义者,犹尚难通,况以他书驱合左氏?引二条之例,以施诸日无例之月,(刘氏云:疑日字当在之下。)妄以生义。此所以乖误而谬戾也。”刘氏自然认为杜氏这话不对,而我们正可取证左氏的例,是诸儒仿效《公》《谷》两传而造成的。刘书所辑左氏的例,虽然也有多种,实则在左氏本文里,止有日例二事,就是日食和大夫卒。隐元年经,公子益师卒,左氏云:“众父卒,公不与小殓,故不书日。”又桓十七年经,冬十月朔,日有食之。左氏云:“不书日,官失之也。”又僖十五年经,夏五月,日有食之。左氏云:“不书朔与日,官失之也。”此即杜预所谓“丘明之传,月无征文;日之为例,二事而已。而此二事,左传的话,亦当是后人附益,因左氏根本不是《春秋》的传,今文学家的判断很正确。既非《春秋》之传,自然不会有释经之语。因此左传即使有例,也是汉人所增益的。我们现在姑依刘师培氏之书来举例。刘氏《春秋左氏传时月日古例》者一卷,共列例二十五种,其目为:

①元年例 ②春三月书王例 ③春三月不书王例 ④空书时月及时月不具例 ⑤晦朔例 ⑥闰月例 ⑦是月例 ⑧盟例 ⑨会遇例 ⑩崩薨卒例 ⑪葬例 ⑫杀例 ⑬出奔及归入纳例 ⑭侵伐袭例 ⑮战例 ⑯灭入取例 ⑰朝觐例 ⑱还至例 ⑲内外逆女例 ⑳执杀例 ㉑城筑新作例 ㉒郊雩烝尝例 ㉓搜狩例 ㉔日食例 ㉕内外灾变例

这二十五种都是正例,另外有几种有附例的,附在正例子目之下,我们俱从略,只把正例略述如下:

①元年例 《公羊·隐元年》疏曰:“若左氏之义,不问天子诸侯,皆得称元年,公羊之义,惟天子乃得称元年,诸侯不得称元年。”刘氏

曰:“是诸侯得于境内改元,乃左氏故义,当即刘贾说也。”

②春三月书王例 《汉书·律历志》上引刘歆三统历云:“经元一以统始,易太极之首也;春秋二以目岁,易两仪之中也;于春每月书王,易三极之统也。”又曰:“于春三月每月书王,元之三统也。”刘氏曰:“案子骏所云三统,即指天地人正道言。”又曰:“乃隐元年孔疏引服虔云:孔子作春秋,于春每月书王,以统三王之正。虽三王之正即三统,然与公羊所云存二王后两说易淆。观公羊隐元年疏,引贾逵成长义,力斥公羊王鲁说。贾知黜周为二王后之非,则于二月三月之书王,必弗以夏殷之王为释。盖左氏古例,当如子骏所云也。

③春三月不书王例,桓三年孔疏引贾逵云:“不书王,弑君、易祊田、成宋乱,无王也。元年治桓,二年治督,十年正曹伯,十八年终始治桓。”

④空书时月及时月不具例 《汉书·律历志》上引刘歆三统历云:“于四时虽无事,必书首(汉书原作时)月,易四象之节也。时月以建分至启闭之分,易八卦之位也。经于四时虽无事必书时月,时所以纪启闭也,月所以纪分至也。”《礼记·中庸篇》孔疏云:“春秋四时皆具,桓四年及七年不书秋七月,成十年不书冬十月,桓十七年直云五月不云夏,昭十年直云十二月不云冬。贾服之义,若登台而不视朔,则书时不书月,若视朔而不登台,则书月不书时;若虽无事,视朔登台,则空书时月。”又昭十年《公羊疏》云:“贾服以为去冬,刺不登台视气。”刘氏云:“就众说审之,子骏之意,谓经文空书时月,由于建分至启闭之分;贾服则谓由登台视朔,然语词虽异,其旨实同。”

⑤晦朔例 僖十五年九月己卯晦,震夷伯之庙。《汉书·五行志》下之上云:“刘歆以为春秋及朔言朔,及晦言晦。人道所不及,则天震之。展氏有隐慝,故天加诛于其祖夷伯之庙,以谴告之也。成公十六年六月甲午晦,晋侯及楚子郑伯战于鄢陵,皆月晦云。”刘氏曰:“就子骏之说绎之,所谓及朔言朔,及晦言晦者,仅指天灾物异言。复举六月甲午晦者,所以明晦均月晦,以别二传训冥之说,非谓鄢陵书晦,亦及晦书晦例也。观贾君以战泓战鄢陵书晦朔为讥,以鸡父不书晦为夷,则经书人事,均以晦朔示褒贬,迥与灾异例殊。贾说出于刘,知子骏之

说亦然。"

⑥闰月例 刘氏云:"盖公羊之谊,不以闰月例常月,故哀传又云闰不书:(案哀五年闰月葬齐景公传)左氏之谊,以闰月例常月,故事在闰月则闰亦书。哀经闰月葬齐景公,先儒说佚。以传文屡书闰月证之,必以书闰为恒例,与公羊说殊。"(刘氏此例前引《汉书·律历志》引《三统历》,及《礼记·玉藻疏》引《五经异义》,文颇冗长而不易看明白,今未照引,但取刘氏的结论,见左氏与公羊谊异。)

⑦是月例 僖十六年正月戊申朔,陨石于宋五,是月六鹢退飞过宋都。杜注云:"是月,陨石之月;重言月,嫌同日。"臧寿恭《春秋古义》云:"杜注盖本旧说。"

⑧盟例 杜预释例大夫卒例引贾氏许氏云:"盟载详者日月备,易者日月略。"刘氏曰:"寻贾许谊:盖以盟见于经,凡百三事。不书日者五十三,均由盟载略,其书日者五十,均由盟载详。载即载书。"

⑨会遇例 僖二十八年经云:冬,公会晋侯宋公蔡侯郑伯陈子莒子邾子秦人于温;天王狩于河阳;壬申,公朝于王所。杜氏释例大夫卒例引贾氏曰:"欲上月则嫌异会,欲下月则嫌异日(原作月)。"刘氏曰:"据贾说审之,盖以朝王与会温同日,会无书日之例,故以朝王之事系日,以会温之事系时;其不复书月者,所以著二事同日之隐也。由是而推,则会遇均不书日。"

⑩崩薨卒例 隐元年经,公子益师卒,传云:"公不与小敛,故不书日。"杜预释例崩薨卒例曰:"刘贾许颖复于薨卒生例云:日月详者吊赠备,日月略者吊有阙。"刘氏云:"其说即由传例而推。"

⑪葬例 刘氏曰:"天子诸侯之葬,恒以鲁使往会而书,王臣及内女亦然。以前例推之,则书日不书日,亦视鲁君所施之礼,薄则书时,厚则书日。观僖二十七年,齐孝公卒,传称不废丧纪,经于卒丧皆书日,此其证也。"

⑫弑例 刘氏曰:"春秋书臣子弑君,或日或不日;先儒例逸。盖不日均变例,至于书葬与否,则杜预释例葬吊赠例引贾颖说云,君弑不书葬,贼不讨也,此别一例,与日月例靡涉。"

⑬出奔及归入纳例 文八年经,公孙敖如周,不至而复,丙戌奔

莒。杜预释例大夫卒例引贾氏曰:"日者以罪废命,大讨也。"刘氏曰:"由此谊而推,则出奔之例,日月详者其罪深,日月略者其罪减。非惟奔例为然,归人纳之例亦然。"

⑭侵伐袭例 僖三十三年经云:冬十二月,公至自齐。乙巳,公薨于小寝。陨霜不杀草;李梅实。晋人陈人郑人伐许。杜氏释例大夫卒例曰:"贾氏惟以二事系月云:月者为公薨,不忧陨霜李梅实也。由贾说推之,则侵伐及袭,均以书时为恒例。"

⑮战例 桓十三年经,春二月,公会纪侯郑伯;己巳,及齐侯宋公卫侯燕人战。传云:"不书所战,后也。"注引服虔云:"下日者,公至而后定战日。"刘氏曰:"据服说,以战例均书日,然吴楚战长岸,经仅书时。又僖二十二年宋楚战泓,十六年成晋楚郑战鄢陵,于书日而外,别书晦朔。昭二十三年七月戊辰,吴败顿胡沈蔡陈许之师于鸡父,传言戊辰晦,经仅书日。疏引贾氏云:泓之战讥宋襄,故书朔;鄢陵之战讥楚子,故书晦;鸡父之战夷之,故不书晦。……据贾说,是日月愈详,贬讥愈甚。经所贬讥,晦朔必书,则战非晦朔,而详书日月者,亦为贬例……若遇晦仅书月日,为经文讥贬所弗加。则战非晦朔,而不书月日者其例亦同。故长岸书时,犹之鸡父不书晦,均列在裔族,经弗致讥者也。"

⑯灭入取例 刘氏曰:"灭入取之书于经者,或日或月或时……先儒说佚。以前例推之,疑月日愈详,其恶益甚。凡夷狄相并及亡由自取者,则月日从略,与谷梁之例略同。"

⑰朝觐例 刘氏曰:"僖二十八年戊辰,(当作壬申)公朝于王所。贾君谓上月则嫌异会,下月则嫌异日(原作月)。是朝王之例当书日。本年六月(当作五月)朝王,与盟践土同日,故蒙上事癸丑为文。成十三年公如京师,亦书时月。是鲁君如周,日月当详也。若夫他国君臣往鲁朝聘,鲁国君臣朝聘他国,以及诸侯互朝,王臣使鲁,鲁夫人他往,均以书时为恒例。其有时月兼书者,先儒说佚,其详弗可闻。"

⑱还至例 刘氏曰:"僖三十三年十二月,公至自齐。贾君谓此事不系月。又襄五年十有二月,公至自救陈。辛未,季孙行父卒。《公羊疏》引贾氏云:月为下卒起其义也。定八年三月,公至自侵齐。曹伯露

卒。《公羊疏》引贾逵云:还至不月,为曹伯卒月。由贾说推之,则还至之例仅书时。"

⑲内外逆女例　刘氏曰:"内逆外女均书时,至则书月;外逆内女恒书月,内女归外国亦然。而纳币求妇致女媵女,以及王后王姬之迎逆,大抵书时,内女妇宁亦然。惟莒庆迎叔姬仅书时,哀姜之人兼书日,在先儒必有释词,今不可考。"

⑳执杀例　刘氏曰:"执杀之例,书日书时书月,各自不同,先儒无说。疑书者均贬词,如宋人执邾子用之,楚子虔诱蔡侯杀之于申,经均书日是也。"

㉑城筑新作例　庄二十九年春,新延厩。传云:"书不时也。凡马日中而出,日中而入"。又十有二月纪叔姬卒。城诸及防。传云:"书时也。凡土功龙见而毕务,成事也,水昏正而栽,日至而毕。"僖二十年春,新作南门。传云:"书不时也。凡启塞从时。"刘氏曰"是城筑新作之役,或时或不时。而经文所书,则皆书时不书月。时与不时,附著于传。其系月者均因上下事而书。"

㉒郊雩烝尝例　桓五年传例云:"凡祀启蛰而郊,龙见而雩,始杀而尝,闭蛰而烝,过则书。"刘氏曰:"先儒旧说,以启蛰为夏令正月,即周历三月;以龙见为夏令四月,即周六月;以始杀为夏令七月,即周九月;以闭蛰为夏令十月,即周十二月。祀在其月则弗书:祀非其月,则郊及烝尝均书日;雩惟一月再雩书日,余则书月书时,其著不时则一也。"

㉓搜狩例　刘氏曰:"搜均书时,狩则或时或月,大阅治兵皆书日。桓四年正月,狩郎。传云:书时,礼也。似日月详者均中礼,略者则否。惜先儒说佚。"

㉔日食例　桓十七年十月朔,日有食之。传云:"不书日,官失之也。"僖十五年五月,日有食之。传云:"不书朔与日,官失之也。"《汉书·五行志下》之下引刘歆说云:"周衰,天子不班朔,鲁历不正,置闰不得其月,月大小不得其度。史记日食,或言朔而实非朔,或不言朔而实朔,或脱不书朔与日,皆官失之也。"刘氏曰:"据传例及子骏说,是遇朔而蚀,例当书日书朔,非朔则仅书月,阙书则由日官之失,此定

例也。"

㉕内外灾变例　刘氏曰："经书内灾，凡地震火灾，例均书日，无冰及大水大旱，例均书时。惟震电雨雹霜雪之灾，书时书月书日，例各不同。又星变或月或日，虫灾或月或时，所书不同。雨或历时总书，或每时一书，例均互殊。"(据刘氏所考，大约经书天灾虫异，忧灾书月，不忧灾书时。又不雨例，忧则详书，弗忧则略。避冗不具引。)

以上把刘氏《春秋左氏传时月日古例考》所列二十五种正例都举了。此外附例如盟例附胥命例，侵伐袭例附次例救例退例围例成例师还例，战例附败例克例取某师例败绩例，灭入取例附迁邑例降例，朝觐例附如例来例，执杀例附仿例，今不赘及。又刘氏在他的《春秋左氏传例略》中说："春秋一经，首以时月日示例。公谷二家，例各诠经；左氏所诠，尤为近实。乃传文所著，书日例仅日食大夫卒二端，余则隐含弗发，以俟隅反。汉儒创通条例，执例诠经，于时月日书法三致意焉。虽遗说隐沦，存仅百一。然掇彼胜词，详施考核。盖以经书月日，详略不同，均关笔削。礼文隆杀，援是以区；君臣善恶，凭斯而判。所谓辨同异，明是非者，胥于是乎在。"刘氏之重视时月日例，于此数语可见。实则这些东西之不足重视，三传是一样的。左氏不但不近实，而且是凭空虚构，是远于实，容我们在下章讨论之。

第八章　《左传》时月日例下

上章我们根据刘师培氏的书，叙述了左氏时月日例。这些汉儒是刘歆贾逵颖容许惠卿服虔等人，对杜预释例而言，这些算是旧说。上章所引二十五个例，我们不必如辨公谷两传一般，需要逐条的辨驳。只须笼统地讨论一下，便知这些例是不是左氏书中原有之意，下分三点来说明：

1. 我们只要大致看一眼，这二十五类的例，有几条是根据左氏书中原文的？在刘氏书中引左氏原文，只有闰月例下引传曰："不告朔，非礼也"；崩薨卒例下引传曰："公不与小敛，故不书日"；城筑新作例下引传曰："书不时也，书时也"等语；郊雩烝尝例下引传例曰："凡祀

启蛰而郊,龙见而雩,始杀而尝,闭蛰而烝,过则书";日食例下引传曰:"不书日,官失之也,又不书朔与日,官失之也"等语。这些都和用时月日表示褒贬无关,也可以说和一般的所谓时月日例异其性质。(其实这些话已是汉人附益,见下。)反过来说,这二十五类,大多数是就经文立例的,所依据的但是经文,并用不着传文。这只是汉代崇信左氏书的一部分春秋经师,他们所说的春秋时月日例,并不能算是左丘明在他的《春秋传》中所说的时月日例。若有,只是日食大夫卒二条。刘氏说:"余则隐含弗发,以俟隅反。"刘贾颖许诸人的隅反,只是在公谷以外又生一种推测,只能算是附会,而不能算是隅反。只是汉人之说,不能算是左丘之意,更谈不到是孔子之意。

2. 左氏一书,若说全由刘歆所伪造,那是不可遽信的,而左氏书中,有刘歆窜益之语,却是可以相信。因为这在《汉书·刘歆传》里有明白的证据。刘歆传说:"歆校秘书,见古文春秋左氏传,大好之。时丞相史尹咸以能治左氏,与歆共校经传,歆略从咸及翟方进受,质问大义。初左氏传多古字古言,学者传训故而已。及歆治左氏,引传文以解经,转相发明,由是章句义理备焉。"所谓义理,当即是义例有关的释经之语。义理由是始备,岂非是刘歆所造出来的吗?刘逢禄《左氏春秋考证》说得好:"歆引左氏解经,转相发明,由是章句义理始具。则今本左氏书法,及比年依经,饰左缘左增左,非歆所附益之明证乎?"由此看来,这些关于书法的话,书不书之类,都是刘歆附益。即使不出刘歆之手,亦当是汉代经师所增,因为这是摹仿公羊传而成的。(刘逢禄考证在"元年春王周正月不书即位摄也"下云:"此类皆袭公羊而昧其义例。"刘氏之言是也。公羊本口耳相传,后来才著竹帛,所以都是问答体,有何以书,何以不书等问句,下面接答书与不书的理由。左氏根本非问答体,这些"不书","书曰",都是无问之答,刘氏斥其昧义例甚对。)决非左氏书中原有。那么,连仅有的日例二事,都非左氏原文,更有什么隅反可说呢?

3. 诸儒隅反,只是诸儒自己之说,而并不是左氏之说,仲尼之意,这点我们还有侧面的证据。杜预《春秋释例》云:"诸儒溺于《公羊》《谷梁》之说,横为左氏造日月褒贬之例。"我们在上章业已引及。杜

氏距汉末不远,他的话必有依据,不会随便乱讲的,是可证诸儒的左氏例,乃仿效《公羊》《谷梁》而造。我们现在随手举两个例:桓三年孔疏云:"桓公元年二年十年十八年,凡四年于春有王,九年春无王无月,其余十三年,虽春有月,悉皆无王。谷梁传曰:桓无王,其曰王何也?谨始也。其曰无王何也?桓弟弑兄,臣弑君,天子不能定,诸侯不能救,百姓不能去,以为无王之道,遂可以至焉尔。元年有王,所以治桓也;二年有王,正与夷之卒也;十年有王,正终生之卒也。十八年书王,范宁注云,此年书王,以王法终治桓之事。先儒多用谷梁之说,贾逵云:不书王,弑君,易祊田,成宋乱,无王也。元年治桓,二年治督,十年正曹伯,十八年终始治桓。"孔疏认为贾逵用谷梁之说,刘师培氏替贾逵辨云:贾说悉与谷梁合者,惟元年十年二条。二年书王,谷梁以为正与夷之卒,贾君以为治督。三年以下不书王,谷梁以为由桓行篡弑,贾于弑君而外,别引易祊成宋乱二端。十八年书王,谷梁无说,范宁集解云:此年书王,以王法终治桓之事;即袭贾君左氏谊。"(刘书春三月不书王例)刘氏以为不是完全相同,就不能算贾说袭谷梁,不知此是贾氏取谷梁之说,而稍加补充修改,表示别成一家,其因袭之迹,是不能遮掩的。又僖三年春正月不雨,夏四月雨,孔疏云:"谷梁传曰,一时言不雨者,闵雨也;闵雨者,有志乎民者也。文二年传,历时而言不雨,文不忧雨也;不忧雨者,无志乎民也。言僖有忧民之志,故每时一书;文无忧民之志,是以历时总书。贾逵取以为说。"这里贾逵袭用谷梁,刘氏亦无异辞,只好默认。我们举这两个例,已足见说《春秋》时月日例,都是模仿因袭,而并非本经大义。

话虽如此说,左氏之例袭《公羊》《谷梁》,却是比公谷有改良的地方。就是平实合理,不似《公羊传》例多非常异议之论,带着纬候妖妄气氛。我们在前面述《公羊传》的时候,曾举了何休许多例,都附会得颇为奇怪。这当然不是何休个人所造,而是远有师承的。他的《公羊解诂》中种种说法,必有所受,可以说是《公羊》立学以来,展转增益的经师家法,到何休报告了总成绩。而在总成绩中,这时月日例一门,却是不及格。左氏的研究,到东汉才盛,贾服颖许诸人,当是意图纠正今文学家的诞妄的,所以他们都贴合事理而推想,结论比较平实。我们

现在仍依据刘书来举例,如盟例载贾氏许氏云:“盟载详者日月备,易者日月略”。杜预《春秋释例》大夫卒例驳他们说:“详易之别,殊无其证。清丘之盟,恤病讨贰也;溴梁之盟,同讨不庭也;辞无详易,而溴梁书日,清丘不书日。此比甚多,皆散他例。”李贻德《左传贾服注辑述》,又替贾氏辨护说:“僖九年盟葵丘,传纪盟言,经书九月戊辰。二十八年盟践土,传纪要言,经书五月癸丑。襄九年同盟于戏,传纪载书,经书十有二月巳亥;十有一年盟于亳城,传纪载书,经书七月己未。由是推之,盟载详者日月备,若盟载简易,则具月而不书日,故曰日月略也。”由李氏的话,只能承认贾许是有根据的,但不能证明这是一种例。因为这种详易,是根据史料而定,史料本身详,自然日月详。鲁史依实记录,孔子也依实笔取。我们无从知道孔子是否先定下一个例,然后再定去取。我想贾许之为此说,一定和李贻德一样,归纳传文而得来。但无以解释杜预清丘溴梁之难。何况左氏乃战国时代的书,更不足以取证《春秋》。(大体上当可相证,细小节目不会尽符。)所以这种例当然是东汉经师想出来的,而非孔左所原有。不过他的好处在于无关褒贬,无关孔子的微言大义,无关孔子的政治哲学,就不足重视。这不足重视,倒是可嘉的,因为他们没有把古圣贤画走了样子。又如崩薨卒例云:“隐元年经公子益师卒,传云,公不与小敛,故不书日。”杜预《释例》崩薨卒例曰:“刘贾许颖复于薨卒生例云,日月详者吊赠备,日月略者吊有阙。”刘氏曰:“其说即由传例而推。盖崩薨及卒,经文或书或否,又或经书其事,而日月详略不同。其书法之殊,悉视鲁君所加之礼。观于隐五年臧僖伯卒,传言葬之加一等;襄五年季文子卒,传言大夫入敛,公在位;经皆书日。此日月之详,由于礼厚之征也。又隐元年经疏云:“先儒以为虽以卿礼终,而不临其丧,皆没而不书”。传疏又引贾逵曰:“不与大敛则不书卒。此又君礼愈薄书法愈略之证也。”这些虽然不是左氏原意,而比公羊家无罪日,有罪不日;谷梁家日卒正也,不日卒恶也,表示褒贬,平实多了。又如内外灾变例云:“据僖三十三年十二月,陨霜不杀草,李梅实。杜氏释例大夫卒例引贾氏云:月者为公薨,不忧陨霜李梅实也。杜驳之曰:然则假设不忧,即不得书月,不得书月,则无缘知霜不杀草之月。”刘氏曰:“据杜说似贾君之例,以

为忧灾书月,不忧灾书时。贾云不忧陨霜李梅实,不乃衍文。援此以推,则经书天灾虫异,凡书时不书月,均由不以灾变为忧。”又僖三年春正月不雨,夏四月不雨,孔疏云:“谷梁传曰……(已见前引)僖有忧民之志;故每时一书;文无忧民之志,是以历时总书。贾逵取以为说。”刘氏曰:“是贾君所诠不雨例,以为忧则详书,弗忧则略。与忧灾书月,不忧书时例,互相诠明,盖以日月详略示忧否也。”这虽不对,却也颇有意义,在专制时代,借经说规君,是儒家传统的政治策略。不过如出奔及归入纳例,公孙敖如周,不至而复,丙戌奔莒,杜预释例大夫卒例引贾氏曰:“日者以罪废命,大讨也。”战例,昭二十三年七月戊辰,吴败顿胡沈蔡之师于鸡父,传言戊辰晦,经仅书日。疏引贾氏云:泓之战讥宋襄,故书朔;鄢陵之战讥楚子,故书晦;鸡父之战夷之,故不书晦。”用日月表示大讨和讥夷,显然是沿二传之失,不见改良之意,殊为可惜。

现在要谈到杜预了,杜氏是反对时月日例的,当然无材料可谈。但他却承认大夫卒和日食两个日例,因为这是左氏原文所有的。杜氏《春秋释例》大夫卒例云:“案春秋朝聘侵伐执杀大夫土功之属,或时或月,皆不书日。要盟战败崩薨卒葬之属,亦不皆同,然已颇多书日。自文公以上,书日者二百四十九;宣公以下,亦俱六公,书日者四百三十二。计年数略同,而日数加倍,此则久远遗落,不与近同也。承他国之告,既有详略,且鲁国故典,亦又参差。去其日月,则或害事之先后;备其日月,则古史有所不载。故春秋皆不以日月为例。唯卿佐之丧,独托日以见例者,事之得失,既未足褒贬人君,然亦非死者之罪,无辞可以寄文。而人臣轻贱,死日可略,故特假日以见义。日食传曰,不书朔与日,官失之也。甲乙者,历之纪也;晦朔者,日月之会也。日食不可以不存晦朔,晦朔须甲乙而可推,故日食必以书朔日为例。于大夫之卒,唯以不存甲乙为义。丘明之传,月无征文,日之为例者,二事而已。其余详略,皆无义例也。”这一段叙述左氏除大夫卒日食二例外,其余日月详略,皆无义例。日食例很简单明白,就是日食必以书朔日为例。大夫卒例,杜氏在这段话之前说:“君之卿佐,是谓股肱,股肱或亏,何痛如之!疾则亲问焉,死则亲其小敛大敛,慎终归厚之义也。故仲尼修春秋,卿佐之丧,公不与小敛大敛,则不书日。示薄厚,戒将来

也。即亲新死小敛为父,则但临大敛及不临其丧,亦同不书日也。"二者均依传文申说,平实无可疵议。但这些传文,都是赝品。譬如筑室沙上,毕竟站不住。所以杜氏之说,依旧不能认为是孔左之意。(日食必须书朔日,可能是史官之例。但左氏之文,乃汉人刘歆之徒推测而加,非史官原定之例,见载于左氏。)

可是杜氏《春秋》皆不以日月为例的见解,比两汉今古文经师高明多了。后来唐宋儒者也能够具此只眼,如唐陆淳《春秋纂例》日月为例第三十五引啖子(助)曰:"公谷多以日月为例,或以书日为美,或以为恶。夫美恶在于事迹,见其又足以知其褒贬,日月之例复何为哉?假如书曰春正月叛逆,与言甲子之日叛逆,又何差异乎?故知皆穿凿妄说也。假如用之,则踳驳至甚,无一事得通,明非春秋之意审矣。左氏唯卿卒以日月为例,亦自相乖戾。"啖氏质难得很对。宋伊川程子《春秋传》公子益师卒下云:"或日或不日,因旧史也。古之史记事简略,日月或不备。春秋因旧史,有可损而不能益也。"伊川古史记事简略这句话,的是切合事实之言。此外如刘敞《春秋权衡》(卷一)公子益师卒下云:"左氏曰,公不与小敛,故不书日,非也。公孙敖叔孙婼公孙婴齐皆为公预小敛乎?何以得书日?大凡春秋所据者史也,史之所记,非圣人也,有日不日,有月不月,其事可以考核,其日月不可必知也。假令益师卒时,公实预小敛,或史误不书日,或年久阙脱,仲尼宁得虚增甲子乎?若鲁国史官世世皆贤人,皆知仲尼将修春秋,以日月之例,见君臣厚薄,故每记卿大夫之卒,谨守此法则可矣。若人自为意,家自为法,或日或不日,或月或不月,皆由此也。安可于数百岁之后,信其此文,以褒贬人君乎?为左氏者,既自云史有文质,辞有详略,不必改也。今大夫卒,或日或不日,亦详略之一端矣,何以必其皆详邪?学者当如何解此,吾欲闻之。"刘氏此条是指斥左氏之不合理,其言亦甚明快。又叶梦得《叶氏春秋传》(卷一)隐元年三月公及邾仪父盟于蔑下云:"不日,阙文也。叶子曰,记史者以事系日,以日系月,然欤?曰然。春秋以日月为例欤?曰否。系事以日月,史之常也。有不可以尽得,则有时而阙焉。春秋者约鲁史而为之者也。日月史不可以尽得,则春秋亦安得而尽书哉?必将以为例,有当见而史一失之,则凡为例者皆废

矣。故日月不可以为例,为是说者,公羊谷梁之过也。然则何以有日或不日,或月有不月(或有二字当乙)?此史之阙,而春秋不能益也。以为非义之所在,则从史而已。间待之以见义而适得者,癸酉大雨震电,庚辰大雨雪,见时之失也;癸亥公之丧至自乾侯,戊辰公即位,见即位之节也;而不可为常。"叶氏归咎于公谷,实不冤枉。他说,间有待之以见义而适得者,又说不可为常,也非常明白达理。后来赵鹏飞将此意说得更详,他的《春秋经筌》(卷一)隐九年三月庚辰大雨雪下云:"公谷月日之例,吾未尝观焉,盖褒贬初不在月日也。然亦有因月日而见褒贬者:如城筑土功,非月日则不见褒贬;九月城费,十二月城诸及防是也。伐取两邑,非日月则不见褒贬;辛未取郜,辛巳取防是也。祭祀之礼,非月日则不见褒贬;正月己丑烝,五月乙亥尝是也。天之灾变,非月日则不见褒贬;此三月癸酉大雨震电,庚辰大雨雪是也。八日之间而天变如此,非日何以知之?此因月日以见褒贬者也。公谷以为或谨而日之,或谨而月之,或日卒或不日卒,或日以危之,或不日以信之,褒贬不在是也。公谷谬例也,君子所不学也。"我想西汉经师,或亦是看见了这种情形,觉得月日有作用,因而创为时月日之例;又以为圣经不会有阙,对于或日或不日,或月或不月,不以为是原来鲁史之脱失.而误以为孔子有意义存乎其间。于是把时月日之例,推之于一切,穿凿附会,无所不至。流谬误于千载,受后人之讥笑。他们自己受讥笑事小,而损伤孔子明白正大之心事大,这是不容不辩的。

末了,要把杜预所分周公旧例,和孔子新例,附带谈一谈。这是汉儒所不讲的。哪些是周公旧例呢?我们举若干条于下:

1.隐七年春,滕侯卒。不书名,未同盟也。凡诸侯同盟于是称名;故薨则赴以名,告终嗣也;以继好息民,谓之礼经。

2.隐十一年冬十月,郑伯以虢师伐宋;壬戌,大败宋师,以报其入郑也。宋不告命,故不书。凡诸侯有命告则书,不然则否。师出臧否亦如之。虽及灭国,灭不告败,胜不告克,不书于策。

3.桓元年秋,大水。凡平原出水为大水。

4.桓二年冬,公至自唐,告于庙也。凡公行告于宗庙,反行饮至,舍爵策勋焉,礼也。特相会,往来称地,让事也。自参以上,则往称地,

来称会,成事也。

5. 桓三年秋,公子翚如齐逆女。修先君之好,故曰公子。齐侯送姜氏,非礼也。凡公女嫁于敌国,姊妹则上卿送之,以礼于先君;公子则下卿送之。于大国,虽公子亦上卿送之。于天子,则诸卿皆行,公不自送。于小国,则上大夫送之。

6. 桓五年秋,大雩,书不时也。凡祀启蛰而郊,龙见大雩,始杀而尝,闭蛰而烝,过则书。

7. 桓九年春,纪季姜归于京师。凡诸侯之女行,唯王后书。

8. 庄三年冬,公次于滑,将会郑伯,谋纪故也,郑伯辞以难。凡师一宿为舍,再宿为信,过信为次。

9. 庄十一年夏,宋为乘丘之役故,侵我,公御之。宋师未陈而薄之,败诸鄑。凡师敌未陈曰败某师,皆陈曰战,大崩曰败绩,得㑺曰克,覆而败之曰取某师,京师败曰王师败绩于某。

10. 庄二十五年秋,大水,鼓用牲于社、于门,亦非常也。凡大灾,有币无牲,非日月之眚,不鼓。

11. 庄二十七年冬,杞伯姬来,归宁也。凡诸侯之女,归宁曰来,出曰来归。夫人归宁曰如某,出曰归于某。

12. 庄二十八年,筑郿,非都也。凡邑有宗庙先君之主曰都,无曰邑;邑曰筑,都曰城。

13. 庄二十九年春,新作延厩,书不时也。凡马日中而出,日中而入。

14. 又同年夏,郑人入侵许。凡师有钟鼓曰伐,无曰侵,轻曰袭。

15. 同年秋,有蜚,为灾也。凡物不为灾不书。

16. 同年冬十二月,城诸及防,书时也。凡土功龙见而毕务,戒事也;火见而致用;水昏正而栽;日至而毕。

17. 庄三十一年夏六月,齐人来献戎捷,非礼也。凡诸侯有四夷之功,则献于王,王以警于夷;中国则否;诸侯不相遗俘。

18. 僖元年夏,邢迁于夷仪,诸侯城之,救患也。凡侯伯救患分灾讨罪,礼也。

19. 僖四年,许穆公卒于师,葬之以侯,礼也。凡诸侯薨于朝会,加

一等;死王事,加二第;于是有以衮敛。

20. 僖五年春王正月辛亥朔,日南至,公既视朔,遂登台以望。而书,礼也。凡分至启闭必书云物,为备故也。

21. 僖八年秋,禘而致哀姜焉,非礼也。凡夫人不薨于寝,不殡于庙,不赴于同,不祔于姑,则弗致也。

22. 僖九年春,宋桓公卒。未葬,而襄公会诸侯,故曰子。凡在丧,王曰小童,公侯曰子。

23. 僖二十年春,新作南门,书不时也。凡启塞从时。

24. 僖二十三年十一月,杞成公卒。书曰子,杞夷也。不书名,未同盟也。凡诸侯同盟,死则赴以名,礼也。赴以名,则亦书之,不然则否,辟不敏也。

25. 僖二十六年冬,公以楚师伐齐,取谷。凡师能左右之曰以。

26. 僖三十三年,葬僖公,缓,作主,非礼也。凡君薨,卒哭而祔,祔而作主;特祀于主,烝尝禘于庙。

27. 文元年,穆伯如齐,始聘焉,礼也。凡君即位,卿出并聘,践修旧好,要结外援,好事邻国,以卫社稷,忠信卑让之道也。

28. 文二年,襄仲如齐纳币,礼也。凡君即位,好舅甥,修婚姻,娶元妃以奉粢盛,孝也。

29. 文三年春,庄叔会诸侯之师伐沈,以其服于楚也;沈溃。凡民逃其上曰溃,在上曰逃。

30. 文七年秋八月,盟于扈……公后至,故不书所会。凡会诸侯,不书所会,后也。后至不书其国,辟不敏也。

31. 文十四年春,顷王崩,周公阅与王孙苏争政,故不赴。凡崩薨不赴则不书,祸福不告亦不书,惩不敬也。

32. 文十五年,晋郤缺以上军下军伐蔡……戊申入蔡,以城下之盟而还。凡胜国曰灭之,获大城焉曰入之。

33. 同年,盟于扈……于是有齐难,是以公不会。……凡诸侯会,公不与,不书;讳君恶也。与而不书,后也。

34. 宣四年,郑公子归生弑其君夷……凡弑君称君,君无道也;称臣,臣之罪也。

"发凡五十",我们录了三十四条,岂不太多了吗?这因为少了不够讨论,才抄了这么多。三十多条里面,依性质分,有关于礼节的,有关于制度的,有关于书法的,有关于文字的,有关于名物的。关于礼节的:如凡诸侯同盟于是称名,故薨则赴以名。凡公女嫁于敌国,姊妹则上卿送之,公子则下卿送之;于大国虽公子亦上卿送之;于天子则诸卿皆行,公不自送;于小国则上大夫送之等。关于制度的:如凡马日中而出,日中而入。凡土功龙见而毕务,戒事也;火见而致用;水昏正而栽;日至而毕等。关于书法的:如凡诸侯有命告则书,不然则否。师出臧否亦如之。虽及灭国,灭不告败,胜不告克,不书于策。凡祀启蛰而郊,龙见而雩,始杀而尝,闭蛰而烝,过则书等。关于文字的:凡师一宿为舍,再宿为信,过信为次。凡师敌未陈曰败某师,皆陈曰战,大崩曰败绩,得儁曰克,覆而败之曰取某师,京师败曰王师败绩于某等。关于名物的:如凡水出平原为大水;凡邑有宗庙先君之主曰都,无曰邑等。当然每类不是截然分明的,类与类也有互跨着的。这种礼节制度,算作周公之垂法,史书之旧章,还勉强说得过去。至于书法文字名物,分明是经师们研究《春秋》的话,或训解经文之语,充满着学究味,如何会是周公之垂法呢?唐陵淳《春秋纂例》赵氏损益义第五引赵子(匡)曰:"凡例皆周公之旧典礼经。按其传例云:弑君称君,君无道也,称臣,臣有罪也,然则周公先设弑君之义乎?又云,大用师曰灭,弗地曰入,又周公先设相灭之义乎?又云,诸侯同盟薨则赴以名,又是周公令称先君之名以告邻国乎?虽夷狄之人不应至此也。又云,平地尺为大雪,若以为灾沴乎?则尺雪丰年之征也。若以为常例须书乎?不应二百四十二年唯两度大雪。凡此之类,不可类言。"只须赵氏这几行话,已足推翻凡例出于周公之说而有余。况凡例出于周公,本杜氏臆见,汉人原无此说,已见前第二章,兹不再述。刘逢禄《左氏春秋考证》说:"凡例皆附益之辞",这话实在不错。所以凡例不但不出于周公,且不是左氏原文,这几乎是可以断定的。

复次,再讨论仲尼新意,我们在前面说过,关于左氏的书法,所谓"书""不书"之类,由于刘歆附益,现在更要把这些书法,较详细地叙述一下。杜预《春秋序》:"诸称书、不书、先书、故书、不言、不称、书曰

之类，皆所以起新旧，发大义，谓之变例。”下面的孔疏说：“自杜以前，不知有新旧之异。今言谓之变例，是杜自明之以晓人也。称书者，若文二年书士谷堪其事。（按经曰，夏六月，公孙敖会宋公陈侯郑伯晋士谷盟于垂陇。传曰：书士谷堪其事也。）襄二十七年书先晋，晋有信；如此之类是也。（按经曰：夏叔孙豹会晋赵武楚屈建蔡公孙归生卫石恶陈孔奂郑良霄许人曹人于宋。传曰：晋楚争先……叔向谓赵孟曰：诸侯归晋之德只，非归其尸盟也。子务德，无争先。且诸侯盟，小国固必有尸盟者，楚为晋细，不亦可乎？乃先楚人。书先晋，晋有信也。）不书者，若隐元年春正月，不书即位，摄也；（按经曰：元年春王正月。传曰：元年春王周正月，不书即位，摄也。）邾子克未王命，故不书爵；如此之类是也。（按经曰：三月，公及邾仪父盟于蔑。传曰：公及邾仪父盟于蔑，邾子克也，未王命，故不书爵。）先书者，若桓二年，君子以督为有无君之心，故先书弑其君；（按经曰：春王正月戊申，宋督弑其君与夷，及其大夫孔父。传曰：宋督攻孔氏，杀孔父而取其妻，公怒督惧，遂弑殇公。君子以督为有无君之心，而后动于恶，故先书弑其君。）僖二年，虞师晋师灭下阳，先书虞，贿故也；如此之类是也。（按经曰：虞师晋师灭下阳。传曰：先书虞，贿故也。）故书者，隐三年壬戌，平王崩。赴以庚戌，故书之；（按经曰：三月庚戌，天王崩。传曰：春王三月壬戌，平王崩，赴庚戌，故书之。）成八年，杞叔姬卒。来归自杞，故书；如此之类是也。（按经曰：冬十月癸卯，杞叔姬卒。传曰：来归自杞，故书。）不言者，若隐元年郑伯克段于鄢，不言出奔，难之也；（按经曰：夏五月郑伯克段于鄢。传曰：书曰郑伯克段于鄢，段不弟，故不言弟；如二君，故曰克；称郑伯，讥失教也；谓之郑志。不言出奔，难之也。）庄十八年公追戎于济西，不言其来，讳之也；如此之类是也。（按夏公追戎于济西。传曰：不言其来，讳之也。）不称者，若僖元年不称即位，公出故也；（按经曰：元年春王正月。传曰：元年春，不称即位，公出故也。）庄元年不称姜氏，绝不为亲；如此之类是也。（按经曰：三月夫人孙于齐。传曰：夫人孙于齐，不称姜氏，绝不为亲，礼也。）书曰者，若隐元年书曰，郑伯克段于鄢；隐四年书曰，卫人立晋，众也；如此之类是也。（按经曰：冬十有二月，卫人立晋。传曰：书曰，卫人立晋，众也。）杜氏以为这七项

都是仲尼书法,传文加以说明,殊不知这些东西,都是后人附益。刘逢禄《左氏春秋考证》云:"凡书曰之文,皆歆(刘歆)所增益,或歆以前已有之。则亦徒乱左氏文采,义非传春秋也。"崔适氏《史记探源》(卷一)云:"刘歆破散国语,并自造诞妄之辞,与释经之语,编入春秋逐年之下,托之出自中秘书,命曰春秋古文,亦曰春秋左氏传。"抉发其伪,均具只眼。自我们看来,左氏里面这类话,是汉代经师摹效公谷二传而作,当无问题;是刘歆不是刘歆,可以不必管它。(关于左氏义例,为后人附益,今人陈槃氏有《左氏春秋义例辨》,考证极为详密。)

第九章　三传名氏称谓例

以上八章,我们所讨论的,都是时月日例,这些是最为穿凿附会的经学,极不合理。汉儒唱之,清人和之,认为非如此不能窥深察微。这实在是谬误的,远不如宋儒有眼光,能够辞而辟之。(清人自然也有不信日月例者,此不过大较言之耳。)次于时月日例的,便是名氏称谓例,虽然也附会,可是比较好些。我们现在把三传合在一起,略谈一谈。

先说《公羊传》,《公羊传》以名氏称谓表示褒贬,分别举例如下:

(1)称字示褒　隐元年,公及邾娄仪父盟于眛。仪父者何?邾娄之君也。何以名?字也。曷为称字?褒之也。曷为褒之?为其与公盟也。(按庄十年传云:"州不若国,国不若氏,氏不若人,人不若名,名不若字,字不若子。"是称字固甚美,而称子尤见褒异。如闵元年季子来归,闵二年齐高子来盟之类是也。今不别出。)桓二年春王正月戊申,宋督弑其君与夷,及其大夫孔父……此何以书?贤也。何贤乎孔父?孔父可谓义形于色矣。庄三年秋,纪季以酅入于齐。纪季者何?纪侯之弟也。何以不名?贤也。何贤乎纪季?服罪也。

(2)称谥示褒　襄三十年秋七月,叔弓如宋,葬宋共姬。外夫人不书葬,此何以书?隐之也。何隐尔?宋灾,伯姬卒焉。其称谥何?贤也。何贤尔?宋灾,伯姬存焉。有司复曰:火至矣,请出。伯姬曰:不可。吾闻之也:妇人夜出,不见傅母,不下堂。傅至矣,母未至也,逮乎火而死。

(3)去氏族示贬　隐二年,无骇帅师人极。无骇者何?展无骇也。何以不氏?贬。曷为贬?疾始灭也。四年秋,翬帅师会宋公陈侯蔡人卫人伐郑。翬者何?公子翬也,何以不称公子?贬。曷为贬?与弑公也。八年冬十有二月,无骇卒。此展无骇也,何以不氏?疾始灭也,故终其身不氏。十月夏,翬帅师会齐人郑人伐宋,此公子翬也,何以不称公子?贬。曷为贬?隐之罪人也,故终隐之篇贬也。宣八年,仲遂卒于垂。仲遂者何?公子遂也。何以不称公子?贬。曷为贬?为弑子赤贬。然则曷为不于其弑焉贬?于文则无罪,于子则无年。

(4)夫人不称姓氏示贬　庄元年三月,夫人孙于齐。夫人何以不称姜氏?贬。曷为贬?与弑公也。僖元年十有二月丁巳,夫人氏之丧至自齐。夫人何以不称姜氏?贬。曷为贬?与弑公也。然则曷为不于弑焉贬?贬必于重者,莫重乎以其丧至也。僖八年秋七月,禘于太庙,用致夫人。夫人何以不称姜氏?贬。曷为贬?讥以妾为妻也。宣元年三月,遂以夫人妇姜至自齐。夫人何以不称姜氏?贬。曷为贬?讥丧娶也。丧娶者公也,则曷为贬夫人?内无贬于公之道也。内无贬于公之道,则曷为贬夫人?夫人与公一体也。

(5)称氏示贬　隐三年夏四月辛卯,尹氏卒。尹氏者何?天子之大夫也。其称尹氏何?贬。曷为贬?讥世卿,世卿非礼也。何休解诂云:“据宰渠氏官,刘卷卒名。”(其称尹氏何句下)案尹氏不书名而称氏,乃贬之也。宣十年齐崔氏出奔卫。崔氏者何?齐大夫也。其称崔氏何?贬。曷为贬?讥世卿,世卿非礼也。案此与贬尹氏同,以不书名而书氏表示贬意。

(6)称名示贬　桓六年,蔡人杀陈佗。陈佗者何?陈君也。陈君则曷为谓之陈佗?绝也。曷为绝之?贱也。其贱奈何?外淫也。恶乎淫?淫于蔡,蔡人杀之。十六年十有一月,卫侯朔出奔齐。卫侯朔何以名?绝。曷为绝之?得罪于天子也。庄六年夏六月,卫侯朔入于卫。卫侯朔何以名?绝。曷为绝之?犯命也。十年秋九月,荆败蔡师于莘,以蔡侯献舞归……蔡侯献舞何以名?绝。曷为绝之?获也。僖二十五年春王正月丙午,卫侯燬灭邢。卫侯燬何以名?绝。曷为绝之?灭同姓也。昭十一年夏四月丁巳,楚子虔诱蔡侯般杀之于申。楚

子虔何以名？绝。曷为绝之？为其诱讨也。

(7)称人示贬　庄三十年，齐人伐山戎。此齐侯也，其称人何？贬。曷为贬？子司马子曰：盖以操之为已蹙矣。僖二十一年，楚人使宜申来献捷。此楚子也，其称人何？贬。曷为贬？为执宋公贬。二十七年冬，楚人陈侯蔡侯郑伯许男围宋。此楚子也，其称人何？贬。曷为贬？为执宋公贬，故终僖之篇贬也。二十八年夏四月己巳，晋侯齐师宋师秦师及楚人战于城濮，楚师败绩。此大战也，曷为使微者？子玉得臣也。子玉得臣则其称人何？贬。曷为贬，大夫不敌君也。又晋人执卫侯归之于京师……此晋侯也，其称人何？贬。曷为贬？卫之祸，文公为之也。三十三年夏四月辛巳，晋人及姜戎败秦于殽……或曰，襄公亲之。襄公亲之，则其称人何？贬。曷为贬？君在乎殡而用师，危不得葬也。文七年，晋先眜以师奔秦……此晋先眜也，其称人何？贬。曷为贬？外也。其外奈何？以师外也。十四年，晋人纳接菑于邾娄，弗克纳。……此晋郤缺，其称人何？贬。曷为贬？不与大夫专废置君也。宣十一年冬十月，楚人杀陈夏征舒。此楚子也，其称人何？贬。曷为贬？不与外讨也。十五年夏五月，宋人及楚人平。……此皆大夫也，其称人何？贬。曷为贬？平者在下也。

(8)称人称国示夷狄之　桓十五年，邾娄人牟人葛人来朝。皆何以称人？夷狄之也。僖三十三年，晋人及姜戎败秦于殽。其谓之秦何？夷狄之也。(案夷狄进退，可参看下引定四年吴楚战柏举条。)

(9)不称弟示贬　隐元年夏五月，郑伯克段于鄢。……段者何？郑伯之弟也。何以不称弟，当国也。何氏《解诂》：“欲当国为之君。”昭元年叔孙豹会晋赵武楚公子围齐国酌宋向戌卫石恶陈公子招蔡公孙归生郑轩虎许人曹人于漷。此陈侯之弟招也。何以不称弟？贬。曷为贬？为杀世子偃师贬。

(10)杀大夫不名示贬　僖二十五年，宋杀其大夫。何以不名？宋三世无大夫，三世内娶也文七年，宋人杀其大夫。何以不名，宋三世无大夫，三世内娶也。又八年，宋人杀其大夫司马，宋司城来奔。司马者何？司城者何？皆官举也。曷为皆官举？宋三世无大夫，三世内娶也。

次说《谷梁》,《谷梁》虽非伪书,(近有人目为伪书,前已提及。)但成书在《公羊》之后,意欲修改《公羊》,故于《公羊》,有同有异。我们分别列举于下:

一、《谷梁》同于《公羊》者。

1. 隐元年夏五月,郑伯克段于鄢。段弟也而弗谓弟,公子也而弗谓公子,贬之也。案《公羊传》云:"段者何?郑伯之弟也。何以不称弟?当国也。"已见上(9)不称弟示贬项引。

2. 隐四年秋,翚帅师会宋公陈侯蔡人卫人伐郑。翚者何也?公子翚也。其不称公子何也?贬之也。何为贬之也?与于弑公故贬也。案《公羊传》亦云,"曷为贬,与弑公也。"已见上(3)去世族示贬项引。

3. 隐四年冬十有二月,卫人立晋。卫人者,众辞也。案《公羊传》云:"其称人何?众立之之辞也。"

4. 隐九年,侠卒。侠者所侠也。弗大夫者,隐不爵大夫也。案《公羊传》云:"侠者何,吾大夫之未命者也。"

5. 桓十一年,柔会宋公陈侯蔡叔盟于折。柔者何,吾大夫之未命者也。《公羊传》同。

6. 庄元年夏,单伯逆王姬。单伯者何?吾大夫之命乎天子者也,命大夫故不名也。案《公羊传》亦云:"单伯者何?吾大夫之命乎天子者也。"

7. 庄六年春王三月,王人子突救卫。王人卑者也,称名贵之也。案《公羊传》亦曰:"贵也。"已见上(1)称字示褒项引。

8. 庄六年夏六月,卫侯朔入于卫。其不言伐卫纳朔何也?不逆天王之命也。入者,内弗受也。何用弗受也?为以王命绝之也。朔之名,恶也。朔入逆则出顺矣。朔出入名,以王命绝之也。案《公羊传》云:"曷为绝之?犯命也。"已见上(6)称名示贬项引。

9. 庄十年秋九月,荆败蔡师于莘,以蔡侯献武归。……蔡侯何以名也?绝之也。何为绝之?获也。案《公羊传》亦云:"曷为绝之,获也。"已见上(6)称名示贬项引。

10. 庄十四年秋七月,荆入蔡。荆者楚也,其曰荆何也?州举之也。州不如国,国不如名,名不如字。案此数语略同《公羊传》而较简,

《公羊》语见上(1)称字示褒项括弧内引。

11. 僖二十五年春王正月丙午，卫侯燬灭邢。燬之名何也？不正其伐本而灭同姓也。案《公羊传》亦曰：曷为绝之？灭同姓也。已见上(6)称名示贬项引。

12. 僖三十三年夏四月辛巳，晋人及姜戎败秦师于殽……晋人者，晋子也，其曰人何也？微之也。何为微之？不正其释殡而主乎战也。案《公羊传》云：其称人何？贬。曷为贬？君在乎殡而用师，危不得葬也。已见上(7)称人示贬项引。

13. 宣元年三月，遂以夫人妇姜至自齐。其不言氏，丧未毕故略之也。案《公羊传》云：讥丧娶。已见上(4)夫人不称姓氏示贬项引。

14. 襄七年十有二月，公会晋侯宋公陈侯卫侯曹伯莒子邾子于鄬。郑伯髡原如会，未见诸侯；丙午，卒于操。……礼诸侯不生名，此其生名何也？卒之名也。卒之名则何为加之如会之上？见以如会卒也。其见以如会卒何也？郑伯将会中国，其臣欲从楚，不胜其臣，弑而死。其不言弑何也？不使夷狄之民，加乎中国之君也。案《公羊传》云："……诸侯卒其封内不地，此何以地？隐之也。何隐尔？弑也。孰弑之？其大夫弑之。郑伯将会诸侯于鄬，其大夫谏曰：中国不足归也，则不若与楚。郑伯曰：不可。……于是弑之。郑伯髡原何以名？伤而反，未至乎舍而卒也。

15. 昭四年秋七月，楚子蔡侯陈侯许男顿子胡子沈子淮夷伐吴，执齐庆封杀之。……庆封其以齐氏何也？为齐讨也。案《公羊传》云："其言执齐庆封何？为齐诛也。"

16. 昭十一年夏四月丁巳，楚子虔诱蔡侯般杀之于申。何为名之也？夷狄之君诱中国之君而杀之，故谨而言之也。案《公羊传》云："楚子虔何以名？绝。曷为绝之？为其诱讨也。"已见上(6)称名示贬项引。

17. 定元年三月，晋人执宋仲几于京师。此其大夫，而曰人，何也？微之也。何为微之？不正其执人于尊者之所也，不与大夫之伯讨也。案《公羊传》云："其言于京师何？伯讨也。伯讨则其称人何？贬。曷为贬？不与大夫专执也。"

18. 定四年冬十有一月庚午,蔡侯以吴子及楚人战于柏举,楚师败绩。吴其称子何也?以蔡侯之以之,举其贵者也。蔡侯之以之,则其举贵者何也?吴信中国而攘夷狄,吴进矣。案《公羊传》云:"吴何以称子?夷狄也,而忧中国。"又庚辰,吴入楚。《谷梁传》云:"何以谓之吴也?狄之也。何谓狄之也?君居其君之寝,而妻其君之妻;大夫居其大夫之寝,而妻其大夫之妻;盖有欲妻楚王之母者。不正乘败人之绩而深为利,居人之国,故反其狄道也。"案《公羊传》云:"吴何以不称子?反夷狄也。其反夷狄奈何?君舍于君室,大夫舍于大夫室,盖妻楚王之母也。"

19. 哀十二年夏五月甲辰,孟子卒。孟子者何也?昭公夫人也。其不言夫人何也?讳取同姓也。案《公羊传》亦云:"其称孟子何?讳取同姓,盖吴女也。"

二、公谷俱有传,而《谷梁》异于《公羊》者。

1. 隐元年三月,公及邾仪父盟于眛。……仪字也,父犹傅也,男子之美称也。其不言邾子何也?邾之上古微,未爵命于周也。案《公羊传》云:曷为称字?褒之也。

2. 隐二年,无侅帅师入极……不称氏者,灭同姓,贬也。案《公羊传》云:"疾始灭也。"

3. 隐三年秋,武氏子来求赙。武氏子何也?天子之大夫也。天子之大夫,其称武氏之子,何也?未毕丧,孤未爵,范氏《集解》云:"平王之丧在殡。"钟文烝补注云:"孤谓新君。"案《公羊传》云:"其称武氏子何?讥。何讥尔?父卒,子未命也。"何氏《解诂》云:"武氏子父新死,未命。"

4. 隐八年三月,郑伯使宛来归邴。名宛,所以贬郑伯,恶与地也。案《公羊传》云:"宛者何?郑之微者也。"

5. 桓二年春王正月戊申,宋督弑其君与夷,及其大夫孔父。……孔氏父子,谥也。或曰:其不称名,盖为祖讳也,孔子故宋也。案《公羊传》云:"贤孔父"。已见上(1)称字示褒项引。

6. 桓六年,蔡人杀陈佗。陈佗者,陈君也,其曰陈佗何也?匹夫行,故匹夫称之也。其匹夫行奈何?陈侯憙猎,淫猎于蔡,与蔡人争

禽。蔡人不知其是陈君也而杀之。范氏《集解》云:"淫猎谓自放恣,遣失徒众。"案《公羊传》云:"外淫于蔡,蔡人杀之。"已见上(6)称人示贬项引。

7.庄元年三月,夫人孙于齐。不言姓氏,贬之也。人之于天也,以道受命;于人也,以言受命。不若于道者,天绝之也;不若于言者,人绝之也。案《谷梁》但言不顺,未明说弑夫。《公羊》则云:"与弑公也。"见上(4)夫人不称姓氏示贬项引。

8.庄三年春王正月,溺会齐侯伐卫。溺者何也?公子溺也。其不称公子何也?恶其会仇雠而伐同姓,故贬而名之也。案公羊传云:"溺者何?吾大夫之未命者也。"

9.庄四年冬,公及齐人狩于郜。齐人者,齐侯也,其曰人何也?卑公之敌,所以卑公也。案《公羊传》云:"齐侯则其称人何?讳与雠狩也。"

10.庄八年,公及齐大夫盟于暨。公不及大夫,大夫不名,无君也。案《公羊传》云:"公曷为与大夫盟?齐无君也。然则何以不名?为其讳与大夫盟也,使若众然。"

11.僖七年,郑杀其大夫申侯。称国以杀大夫,杀无罪也。案《公羊传》云:"称国以杀者,君杀大夫之辞也。"

12.僖二十五年,宋杀其大夫。其不称名姓,以其在祖之位尊之也。案《公羊传》云:"三世内娶",已见上(10)杀大夫不名示贬项引。

13.僖二十七年冬,楚人陈侯蔡侯郑伯许男围宋。楚人者,楚子也,其曰人何也?人楚子所以人诸侯也。其人诸侯何也?不正其信夷狄而伐中国也。案《公羊传》云:"其称人何?贬。为执宋公贬。"已见上(7)称人示贬项引。

14.僖三十年秋,卫杀其大夫元咺。称国以杀,罪累上也,以是为讼君也。案《公羊传》云:"卫侯未至,其称国以杀何?道杀也。"

15.文七年,宋人杀其大夫。称人以杀,诛有罪也。案《公羊传》云:"三世内娶",亦见上(10)杀大夫不名示贬项引。

16.文九年冬,楚子使荻来聘。楚无大夫,其曰荻何也?以其来我褒之也。案《公羊传》云:"楚无大夫,此何以书?始有大夫也。始有

大夫则何以不氏？许夷狄者不一而足也。”

17. 文十四年，晋人纳接菑于邾，弗克纳。是郤克也，其曰人何也？微之也。案《公羊传》云：“不与大夫专废置君”，已见上(7)称人示贬项引。

18. 宣十年，齐崔氏出奔卫。氏者，举族而出之之辞也。案《公羊传》云：“讥世卿”，已见上(5)称氏示贬项引。

19. 襄二十九年，吴子使札来聘。吴其称子何也？善使延陵季子，故进之也。案《公羊传》云：“贤季子也。何贤乎季子？让国也。……札者何？吴季子之名也。春秋贤者不名，此何以名？许夷狄者不壹而足也。”

20. 昭十一年冬十有一月丁酉，楚师灭蔡，执蔡世子友以归，用之。此子也，其曰世子何也？不与楚杀也。一事注乎志，所以恶楚子也。案《公羊传》云：“不君灵公，不成其子也。”

21. 哀四年春王二月庚戌，盗弑蔡侯申。称盗以弑君，不以上下道道也。案《公羊传》云：“贱乎贱者也。贱乎贱者孰谓？谓罪人也。”

三、公羊所无，《谷梁》独有其义者

1. 隐三年三月庚辰，天王崩。其不名何也？大上故不名也。

2. 隐五年冬十有二月辛巳，公子弨卒。隐不爵命大夫，其曰公子弨，何也？先君之大夫也。

3. 隐八年夏六月辛亥，宿男卒。宿微国也，未能同盟，故男卒也。

4. 桓十一年九月，宋人执郑祭仲。宋人者，宋公也。其曰人，何也？贬之也。

5. 庄八年冬十有一月癸未，齐无知弑其君诸儿。大夫弑其君，以国氏者嫌也，弑而代之也。

6. 庄九年春，齐人杀无知。称人以杀大夫，杀有罪也。

7. 庄二十五年春，齐侯使女叔来聘。其不名何也？天子之命大夫也。

8. 庄二十八年春王三月甲寅，齐人伐卫。其曰人，何也。微之也。何为微之也？今授之诸侯，而后有侵伐之事，故微之也。（案下经书卫人及齐人战，卫人败绩，《谷梁》谓“以其人齐不可不人卫。”公羊谓“卫

何以不称师？未得乎师。”则应入第二类。)

9. 僖五年冬，晋人执虞公。其曰公，何也？犹曰其下执之之辞也。

10. 僖十一年春，晋杀其大夫平郑父。称国以杀，罪累上也。

11. 僖十八年冬，邢人狄人伐卫。狄其称人何也？善累而后进之，伐卫所以救齐也。

12. 文九年，晋人杀其大夫士縠及箕郑父。称人以杀，诛有罪也；郑父累也。

13. 文十五年三月，宋司马华孙来盟。司马官也，其以官称，无君之辞也。

14. 宣元年，晋放其大夫胥甲父于卫。称国以放，放无罪也。(案《公羊》有传，而与称谓无关。)

15. 宣九年，陈杀其大夫泄冶。称国以杀其大夫，杀无罪也。

16. 成十六年十有二月乙酉，刺公子偃。先刺后名，杀无罪也。

17. 成十八年春王正月庚申，晋弑其君州蒲。称国以弑其君，君恶甚矣。

18. 襄二十七年，卫杀其大夫宁喜。称国以杀，罪累上也。(《公羊》有传而不关称谓。)

19. 昭元年夏，秦伯之弟针出奔晋。其弟云者，亲之也。亲而奔之，恶也。(《公羊》有传而不及称谓。)

20. 昭八年春，陈侯之弟招杀陈世子偃师。乡曰陈公子招，今曰陈侯之弟招，何也？曰：尽其亲所以恶招也。(案《公羊》无传，于元年传见义。)

21. 昭十二年春，齐高偃帅师纳北齐伯于阳。燕伯之不名，何也？不以高偃挈燕伯也。(《公羊》有传，不以称谓见义。)

22. 同年，晋伐鲜虞。其曰晋，狄之也。其狄之，何也？不正其与夷狄交伐中国，故狄称之也。

23. 昭十四年冬，莒杀其公子意恢。言公子而不言大夫，莒无大夫也。莒无大夫而曰公子意恢，意恢贤也。

把《谷梁》和《公羊》比较来看，除相同的以外，《谷梁》显然比《公羊》立说平实。举例来说，如邾仪父称字，《谷梁》说未爵命于周，分明

它想要刊落褒贬的观念。又如孔父称字,和宋杀大夫不名,是避祖讳。虽然也是猜测,不可靠,但比《公羊》的贤孔父,和三世内娶强多了。孔父有何可贤?义形于色是空话。三世内娶有何凭证?都是附会。(自然,也有《公羊》不以为褒贬,而《谷梁》却以为褒贬的。)其仍脱离不了褒贬的,如蔡人杀陈佗,《公羊传》说外淫乎蔡,蔡人杀之,这是毫无佐证的。刘敞《春秋权衡》卷九说:"《公羊》子失其事实,聊为设罪端。"一点也没有冤枉他。谷梁传呢,说是因打猎跑进了蔡国,蔡人不知是陈国之君,争禽而被杀死。虽然也同样没有佐证,但比较起来,可能性稍多,便觉得合乎情理。刘敞批评《公羊传》"宋三世无大夫,三世内娶"云:"诡僻不经,乃至于此,可悯笑。"(《权衡卷》十一)《谷梁》大约知道这是不妥的,便改为"以其在祖之位尊之",这只是"改",而不见得"良"。因为也是出于猜测,和"三世内娶"是半斤八两,并无分别。由是观之,春秋的所谓义例,只是汉代经师揣测孔子书法之意,并不是孔子自定的例。《朱子语类》卷八十三有一段说得很好:"或论及春秋之凡例,先生曰:春秋之有例固矣,奈何非夫子之为也。昔尝有人言及命格,予曰:命格谁之所为乎?曰:善谈五行者为之也。予曰:然则何贵。设若自天而降,具言其为美为恶,则诚可信矣。今特出于人为,乌可信也?知此,则知春秋之例矣。"这段话真是明通极了。《春秋》中固然有习惯的书法,如微者称人,众称人,夷狄单称种族之类。这只是鲁史的习惯,孔子沿用。虽然也可算做例,但不见得有褒贬之意含于其中。后人专以义例表示褒贬,穿凿附会,不得孔子原意,也还罢了。而因附会之故,无罪找罪,无过找过,引出一种深刻的议论,这在中国过去历史上,不知冤枉了多少人?害死了多少人?四库提要批评宋孙复《春秋尊王发微》(经部春秋类一)云:"复之论上祖陆淳,而下开胡安国,谓春秋有贬无褒,大抵以深刻为主。晁公武《读书志》载常秩之言曰:"明复为春秋,犹商鞅之法,弃灰于道者有刑,步过六尺者有诛,盖笃论也。而宋代诸儒,喜为苛议,顾相与推之,沿波不返。遂使孔庭笔削,变为罗织之经。……过于深求,而反失春秋之本旨者,实自复始。"又云:"以后来说春秋者,深文锻炼之学,大抵用此书为根柢,故特录存之,以著履霜之渐。"实则深求之风,起于汉人,所以要深求者,就

因为讲例。例之不能成立,理由是极简单的。因为既要称为例,必须一致。但是例外甚多,这就足见无例了。但是经师们想出变例见义的办法,以为义正要在变例处见。这样猜谜式的求义,自然不能不深,由深而刻,刻得不近情理,演出名教杀人的惨剧。孙复等人固是主犯,汉代经师,也有启导之咎。

最后谈到左氏,左氏本非《春秋》之传,无义例可谈。所谓左氏之例,只是治左氏的汉儒所造的另一种《春秋》例,我们已在上文说过。现在要聊备一格,找些材料来谈,却有现成的材料。刘师培氏的《春秋左氏传古例诠微》有名例篇,为其全书之第十三篇。现把此篇节录于下,而分疏其有关之经传于括弧中。

"褒贬之例,全经胥同。经例所施,佥关进退。何则?贵贱亲疏,位有定棨,循位别称,国罔有违。春秋随称而书,此恒例也。若或贱从贵称,斯为进例;传例所署,曰嘉曰贵曰珍。贵从贱称,斯为退例;传例所揭,曰贱曰疾曰尤。亲从疏名,谊亦约符。例如天子大夫,书字为恒,南季荣叔是也;或名且字,叔服是也。(隐九年,天子使南季来聘;庄元年,王使荣叔来锡桓公命;文元年,天王使叔服来会葬。)父在无失,亦名且字;宰渠伯纠是也。(桓四年,天王使宰渠伯纠来聘。)弱则系父,武氏子仍叔之子是也。(隐三年,武氏子来求赙;桓五年,天王使仍叔之子来聘。)贬斯书名,宰咺是也。(隐元年,天王使宰咺来归惠公仲子之赗。)元士而降,例书王人;褒则王人书字,子克是也。(左氏桓十八年传,王子克奔燕。此传无经,且无王人字样。子克当是子突,庄六年,王人子突救卫。刘氏误记。)贬则非士书人,子虎是也。(文三年,王子虎卒。经文无人字,刘氏引此不当。)诸侯不生名,恒例书爵;贱则冢爵缀名,谷伯绥邓侯吾离之伦是也。(桓七年,谷伯绥来朝,邓侯吾离来朝。)或径举名舍爵,曹羁莒展舆是也。(庄二十四年,曹羁出奔陈;昭元年,莒展舆出奔吴。)甚则称人:庄十四年,齐人陈人伐宋;僖二年江人黄人盟贯是也。夷狄君臣俱以国举,进则书人书子。附庸未命,引国系名,倪犁来是也。(庄五年,倪犁来来朝。)贵以字举,邾仪父是也。(隐元年,公及邾仪父盟于蔑。)鲁侯小君例书夫人某氏,生卒佥同,有姑则系妇;贬轻去姓,僖经夫人氏之丧是也。(僖元年,夫人氏之

丧至自齐。)重兼刊氏,庄经夫人孙齐是也。(庄元年,夫人孙于齐。)其或仅书妇姜,下遗氏字,亦贬从贱略之词也。(宣元年,遂以夫人妇姜至自齐。)妾子为君,以小君尊母,得从夫人;成风敬嬴是也。(文四年,夫人风氏薨。传云,成风薨。宣八年,葬我小君敬嬴。)弗以小君礼终,不称夫人,君氏姒氏是也。(隐三年,君氏卒;定十五年,姒氏卒。)君之敌子称世子,始生称子,内女冢字缀姓,从在室词则系子。诸侯母弟以君为尊,经例引字冠名,叔肸是也。(宣十七年,公弟叔肸卒。)次则系弟书名,齐年陈黄是也。(隐七年,齐侯使其弟年来聘;襄二十年,陈侯之弟黄出奔楚。)贬则诡书公子,庄二年公子庆父,廿五年公子友,昭元年公子招是也。重则惟以名通,克段是也。(隐元年,郑伯克段于鄢。)公子公孙,以公子益师公孙寿为正例。(隐元年,公子益师卒。案公孙寿为宋大夫,惟见传,不见经。寿当为兹。僖十六年公孙兹卒。刘氏误记。)生或赐族,则亦书之,仲遂仲婴齐是也。(宣八年。仲遂卒于垂;成十五年,仲婴齐卒。)褒则名字兼书,公子季友卒是也。(僖十六年)或以字举,季子来归是也。(闵元年)愍或引子冠名,齐人取子纠是也。(庄九年,齐人取子纠杀之。)贬以名举,翚溺及宋督是也。(隐元年,翚帅师会宋公陈侯蔡人卫人伐郑。庄三年,溺会齐侯伐卫。桓二年,宋督弑其君与夷,及其大夫孔父。)卿未赐族,恒例书名,无骇宋万是也。(隐八年,无骇卒;庄十二年,宋万弑其君捷及其大夫仇牧。)若既赐族,以族冠名,是为正例;季孙行父齐国佐晋先蔑之属是也(季孙行父恒见。宣十年,齐侯使国佐来聘;又成二年,齐侯使国佐如师。文七年,晋先蔑奔秦。)没则称字,孔父原仲是也。(孔父已见上。庄二十七年,公子友如陈葬原仲。)有贬亦名,公孙敖之丧至自齐是也。(案文十四年,经书公孙敖卒于齐,十五书齐人归公孙敖之丧。无公孙敖之丧至自齐一语。)贱则生而去族,晋处父楚得臣宜申是也。(文二年,及晋处父盟。僖二十八年,楚杀其大夫得臣。又二十一年,楚人使宜申来献捷。)炳陋明卑,舍族则壹。嘉则书字,纪子帛郑祭仲陈女叔是也。(隐二年,纪子帛莒子盟于密。桓十一年,宋人执郑祭仲。庄二十五年,陈侯使女叔来聘。)诸凡书子(似当作字)书族书官,暨揭官冠族者,均嘉使从贵之词也。故出奔无罪,亦以氏举。公侯伯大夫称人,

子男之卿亦称人;变例书名。诸凡公侯之卿亦称人者,命贬词也。……特经传相成,若衣表里。经揭空文,传形事实。故经褒传贬,则于经例为阳褒;经贬传褒,亦于经例为阳贬。蔡仲背君臣之道,启篡弑之路;纪季背兄归仇,不能同心存国;蔡则桓卒季归,同于无臣;经均书字。传于蔡季云蔡嘉;于纪季人齐,明纪判。先儒谓郑嘉蔡仲以字告,仲从郑告,则经书蔡季从蔡告;纪季书字,亦从纪齐告词也。(蔡仲当作祭仲。宋人执郑祭仲,已见前。又桓十七年,蔡季自陈归于蔡。传曰:蔡桓侯卒,蔡人召蔡季于陈。秋,蔡季自陈归于蔡,蔡人嘉之也。庄三年,纪季以酅入于齐,纪于是乎始判。刘氏谓先儒谓郑嘉祭仲以字告,当指左传疏引刘炫规杜之语。疏云:刘君以祭仲是字,郑人嘉之,妄规杜氏。)又文经宋司马华孙,传发贵例,复言鲁人以为敏。服虔说曰:鲁人不知其非,反尊贵之。襄经叔孙豹盟宋,传以去族为违命,又以公命出季孙。贾逵说曰:叔孙义也,鲁疾之非也。服虔谊同。(文十五年,宋司马华孙来盟。传曰:宋华耦来盟,其官皆从之。书曰:宋司马华孙,贵之也。公与之宴,辞曰:君之先臣督得罪于宋殇公,名在诸侯之策。臣承其祀,其敢辱君;请承命于亚旅。鲁人以为敏。服虔云云见疏引。襄二十七年夏,叔孙豹会晋赵武楚屈建蔡公孙归生卫石恶陈孔奂郑良霄许人曹人于宋。秋七月辛巳,豹及诸侯之大夫盟于宋。传曰:季武子使谓叔孙以公命曰:视邾滕。既而齐人请邾,宋人请滕,皆不与盟。叔孙曰:邾滕人之私也,我列国也,何故视之?宋卫吾匹也,乃盟。故不书其族,言违命也。贾服谊见疏引。)综核五文,春秋诛赏,或与时论毁誉弗同。贬褒寓传,书法从时,所以明叔孙非经所疾,蔡仲诸子非经所嘉也。佹诡词以俟反隅,存时说以昭俗失,虚书惩过,斯其比矣。变例弗昭,说必阂格。盖趋舍滑心,必非经旨。若云疆恕,疾豹奚为?眇旨闿明,惟资汉说。杜以书字为书名,(宋人执郑祭仲,杜预注云:祭氏仲名。)则是贬褒无变例也。……"

诚然,左氏书里有些解释名字称谓的话,如"天王使宰咺来归惠公仲子之赗,缓,且子氏未薨,故名","陈女叔来聘,始结陈好也,嘉之,故不名","蔡季自陈归于蔡,蔡人嘉之也"之类。这些无疑都是刘歆或别的汉代经师造上去的,非左氏所原有,我们在上面已说过。这类话

不但不可靠，而且也说不通。譬如叔孙豹违命这一条，依传文明明同情叔孙豹，那么，去族当然不为贬。（去族只为行文之省，下诸侯之大夫亦然。）如用褒贬为说，是讲不通的。祭仲纪季，传文都不见赞美之意，那么，称字也不见为褒。可笑刘师培氏却造为变例之说，而云："经褒传贬，则于经例为阳褒；经贬传褒，亦于经例为阳贬。"阳者假也，孔子会说假话，真是"岂有此理"！刘氏只管巧辞说经，而不知诬及孔子。他奉其孟瞻公世传左氏之学，要发扬光大先人之业，讲不通的也要硬讲，就逼得想出这种巧妙法子来。而且我们如真信褒贬有例，依刘氏所举，来看《春秋经》和左氏书这种矛盾冲突的现象，正可证明左氏不为《春秋》之传，和《春秋》是不相干的两部书，这和刘氏宗旨正是相反。朱子语类云："或人论《春秋》，以为多有变例，所以前后所书之法多有不同。曰：此乌可信？圣人作《春秋》，正欲褒善贬恶，示万世不易之法。今乃忽用此说以诛人，未几，又用此说以赏人，使天下后世皆求之而莫识其意，是乃后世弄法舞文之吏之所为也。曾谓大中至正之道而如此乎？"（卷八十三）朱子这话，可谓词严理正，真是有得于《春秋》之教者。"便辞巧说"，不可用以说《春秋》。

宋末人六经奥论（旧题郑樵非）卷四有例非春秋之法节，驳名字称谓之例，非常明快。我们节录一段，以作此章之结束。其文云：

"春秋之法，重事而轻人，详内而略外，无有所谓例也。……若以麟经在于片辞，名字官爵，各有荣辱。则皆如邾仪父书字以褒之，卫侯燬书名以贬之，可也。今则祭一也，有曰公曰叔曰伯之不同。杞一也，有书侯书伯书子之不同。滕称侯矣，而复称子；薛称侯矣，而复称伯。此一人也，一国也，而前后称号，迭轩迭轾，贤否于此夫奚据？若以官为贵，而宰咺躬归赗之役，有何贵称宰？以爵为荣，而祭公负私交之恶，有何荣而称公？以名为贬辞，则息兵如赵武，何罪可贬？以字为褒辞，则不臣如祭仲，何功可褒？使其褒贬出于圣人，不应如是之无定也。若以麟经编次，贵在正名，书爵先后，如序尊卑。则皆如书公会卫子莒庆盟于洮，所以先诸侯而后大夫；书公会齐侯宋公陈世子款盟于宁母，所以先列国而后世子可也。今则齐宋会郓，侯居公上；郑邢会淮，伯在侯先。盟于虫牢，邾以子而先杞伯；盟于幽，许以男而先滕子。

密之盟，杞大夫子帛反居莒子之上；萧鱼之会，齐世子光反居邾莒滕薛之先。邾男爵也，侵蔡之师，则先曹伯；晋侯邦也，黑壤之会，则先宋公。使其编序出于圣人，不应如是之不伦也。意者或先或后，或大或小，无非因旧史之所以然者而录之耳。……"

第十章　结论

以前九章，我们已把《春秋》时月日例及名字称谓例，辞而辟之。现在要替全书做结束的工作。以前辨例，只是做遮的功夫，至此，也应该做一点表的功夫。就是《春秋》一定是有义的，若无义，便真成了断烂朝报。但《春秋》之义，既不在例上见，那应该从何处见呢？我想用前人的话，代我回答。我在第二章已提到宋元之间，承考亭之学的儒者，他们有很卓越的见解，有很精辟的议论。我们现录几段于下：

1. 宋黄仲炎《春秋通说序》黄氏进《通说表》云："潜心十稔，课槁一编，远稽孟子之书，近酌朱熹之论。"其序云：

"春秋者，圣人教戒天下之书，非褒贬之书也。何谓教？所书之法是也；何谓戒？所书之事是也。法圣人所定也，故谓之教；事衰乱之迹也，为戒而已矣。彼三传者，不知其纪事皆以为戒也，而曰有褒贬焉。凡春秋书人书名，或去氏，或去族者，贬恶也；其书爵书字，或称族，或称氏者，褒善也。甚者如日月地名之或书或不书，则皆指曰，是褒贬所系也。质诸此而彼碍，证诸前而后违。或事同而名爵异书，或罪大而氏族不削。于是褒贬之例穷矣。例穷无以通之，则曲为之解焉。专门师授，袭陋仍讹。由汉以来，见谓明经者，不胜众多。然大抵争辨于褒贬之异，究诘于类例之疑，滓重烟深，莫之澄扫，而春秋之大义隐矣。自大义既隐，而或者压焉，不知归咎于传业之失，而曰圣人固尔也。故刘知几有虚美隐恶之谤，王安石有断烂朝报之毁。遂使圣人修经之志，更千数百载而弗获伸于世，岂不悲哉！故曰，春秋者，圣人教戒天下之书，非褒贬之书也。昔之善论春秋者，惟孟轲氏庄周氏为近之。轲之说曰：孔子作春秋而乱臣贼子惧，是以戒言也。周之说曰：春秋以道名分，是以教言也。斯二者，庶几孔子之志也。夫人之所以异于禽

兽者,以其有道也。如是而君臣,如是而父子,如是而长幼男女亲疏内外之等差不齐也。叙此者为礼,顺此者为乐,理此者为政,防此者为刑。尧舜三王之治,皆是物也。时乎衰周,王政不行,物情放肆。于是紊其叙,乖其顺,废其理,决其防,而天下荡然矣。孔子有忧之,而无位以行其志,不得已而即吾父母国之史以明之。陈覆辙所以惧后车也,遏人变所以返天常也。霸国之盛,王迹之熄也;盟会之繁,忠信之薄也。虽有彼善于此者,卒非治世之事也。圣人何褒焉?至于夷狄之陵中国,臣子之奸君父,斗干戈以济贪忿之志,悖理道以伤天地之和者,亦何待贬而后见其恶也。若夫笔削有法而训教存焉,崇王而黜霸,尊君而抑臣,贵华而贱夷,辨礼之非,防乱之始,畏天戒,重民生,为万世立治准焉。呜呼!使后之为君父,为臣子,为夫妇,为兄弟,为党友,为中国御夷狄者,由其法,戒其事,则彝伦正而祸乱熄矣。"

2. 宋吕大圭《春秋五论》大圭师事北溪陈淳门下杨昭复和王昭,是朱子三传弟子。五论论一云:

"春秋之作何为乎?曰:春秋者扶天理而遏人欲之书也。春秋鲁史尔,圣人从而修之,则其所谓扶天理而遏人欲者何在?曰:惟皇上帝,降衷于下民,若有恒性。而绥猷之责,则后实任之。尧舜禹汤文武达而在上,所以植立人极,维持世道。使太极之体,常运而不息,天地生生之理,常发达而不少壅者,为其能明天理以正人心也。周辙东,王政息,政教失,风俗坏。修道之教不立,而天命之性,率性之道,几若与之俱泯泯昧昧而不存者:君臣之道不明也。上下之分不辨也,夷夏之辨未明也,长幼之序未正也;义利之无别也,真伪之溷淆也;诸侯僭天子,大夫僭诸侯,而世莫知莫非;臣弑君,子弑父,强并弱,下篡上,而世莫知其乱也;其所施为尽反王制而失人道之正,而世莫知其不然也。孔子虽圣不得位,则绥猷修道之责,谁实尸之?然而不忍绝也。于是以其明天理正人心之责而自任焉。六经之书皆所以垂世教也,而春秋一书尤为深切。故曰:我欲托之空言,不如载之行事之深切著明也。鲁史之所书,圣人亦书之,其事未尝与鲁史异也,而其义则异矣。鲁史所书其于君臣之义,鲁史所书其于上下之分,或未辨也。而吾圣人则一正之以上下之分。夷狄之辨有未明者,吾明之;长幼之序有未正者,

吾正之;义利之无别也,吾别之;真伪之溷淆也,吾明之;其大要则主于扶天理于将萌,遏人欲于方炽而已。此正人心之道也。故曰:禹抑洪水而天下平,周公兼夷狄驱猛兽而百姓宁,孔子成春秋而乱臣贼子惧。孔子成春秋,不过空言尔,而其功配于抑洪水膺戎狄。岂非以其正人心之功,尤大于放龙蛇驱虎豹之功乎?故曰,春秋天子之事也。何者?人性之动,始于恻隐,而终于是非。恻隐发于吾心,而是非公乎天下。世之盛也,天理素明,人心素正,则天下之人以是非为荣辱。世之衰也,天理不明人心不正,则天下之人以荣辱为是非。世之所谓乱臣贼子恣睢跌荡,纵人欲以灭天理者,岂其悉无是非之心哉?故虽肆意所为,莫之或制,而其心实未尝不知其非,而恶夫人之议己。此其一发未亡之天理,不足以胜其浸淫日滋之人欲,是以迷而不复,为而不厌。而其所谓自知其非者,终自若也。则其心未尝不欲紊乱天下之是非,以托己于莫我议之地。既上幸无明君为之正王法以定其罪,而又幸世教不明,人心不正,习熟见闻,以为当然,曾莫有议其非者。则为乱臣贼子者,又何其幸之又幸邪?是故唐虞三代之上,天理素明,人心素正,是非善恶之论素定,则人之为不善者,有不待刑罚加之,刀锯临之,而自然若无所托足于天地间者。世衰道微,天理不明,人心不正,是非善恶之论几于倒置,然后乱臣贼子,始得以自容于天地之间,而不特在于礼乐征伐之无所出而已也。孔子之作春秋也,要亦明是非之理以诏天下与来世而已。是非者人心之公理,而圣人因以明之,则固自有犁然当乎人心者。彼乱臣贼子闻之,固将不惧于身,而惧于心;不惧于明,而惧于暗;不惧于刀锯斧钺之临,而惧于倏然自省之顷;不惧于人欲浸淫日滋之际,而惧于天理一发未亡之时。此其扶天理遏人欲之功,顾不大矣乎?孟子断然以为有一治之效,盖具有见乎此矣。使先王之纪纲法度,既已荡然不存;天子之礼乐征伐,既已不能自制;其所恃以仅不泯者,独有人心是非之公理耳。而又颠倒错乱,贸贸不明,则三极果何恃以立,人道果何恃而存乎?此固春秋一书,所以有功于万世也。自世儒不明乎孟子之说,遂以春秋之作,乃圣人赏善罚恶之书,而所谓天子之事者,谓其能制赏罚之权而已。夫谓天子之事,止于制赏罚之权,而绥猷修道之责,乃不暇问,则是刘汉以后之天子,而非唐虞三代

之天子矣。为是说者,不惟不知春秋,抑亦不知所谓天子之事也。彼徒见夫春秋一书,或书名,或书字,或书人,或书爵,或不书氏,或书氏。于是为之说曰:其书字书爵书氏者,褒之也;其书名书人不书氏者,贬之也。褒之故予之,贬之故夺之。予之所以代天子之赏,夺之所以代天子之罚。赏罚之权,天王不能自执,而圣人执之,所谓章有德讨有罪者,圣人固以自任也。春秋鲁史也,夫子匹夫,以鲁国而欲以僭天王之权,以匹夫而欲以操天王之柄,借曰道之所在,独不曰位之所不可得乎?夫子本恶天下诸侯之僭天子,大夫之僭诸侯,下之僭上,卑之僭尊,为是作春秋以正名分,而己自蹈之,将何以律天下?圣人宜不如是也。盖是非者人心之公,不以有位无位而皆得以言,故夫子得以因鲁史以明是非。赏罚者天王之柄,非得其位,则不敢专也,故夫子不得(疑衍)假鲁史以寓赏罚。是非道也,赏罚位也;夫子者道之所在,而岂位之所在乎?……大抵学者之失,往(当作往往)在于尊圣人太过,而不明乎义理之当然。于是过为之论,意欲尊夫子,而实背之。……"

论二云:

六经之不明,诸儒穿凿害之也,而《春秋》为尤甚。《春秋》穿凿之患,其原起于三传,而后之诸儒又从而羽翼之。横生意见,巧出义理。有一事而或以为褒,或以为贬,彼此互相矛盾者矣。有事同而前以为褒,后以为贬,前后自相牴牾者矣。纷纷聚讼,而圣人之意益以不明。然其大端,不过有二:一曰,以日月为褒贬之说;二曰,以名称爵号为褒贬之说。彼徒见夫盟一也,而有日者,有不日者。弃宜书日也,而或书时;人宜书日也,而或书月;若是其不同也。于是有以日月为褒贬之说。又见夫国君一也,而或书子,或书侯,或书伯;夷狄一也,而或书州,或书国,或书人;或一人而前氏后名;又若是其异也。于是有以名称爵号为褒贬之说。愚请有以折之:蔑之盟不日,则曰其盟渝之也;柯之盟不日,则曰信之也。将以渝之者为是乎?信之者为是乎?桓之盟不日,而葵丘之盟则日之。或曰危之也,或曰美之也。将以危之者为是乎?美之者为是乎?公子益师卒不日,左氏曰,公不与小敛也。然公孙敖卒于外而公在内,叔孙婼卒于内而公在外,公不与小敛也明矣,又何书日乎?公羊曰,公子益师远也。然公子彄亦远矣,又何以书日

乎?谷梁曰:不日恶也。然公子牙季孙意如亦恶矣,又何以书日乎?葬必书月日,而有不书月日者,则曰:不及时而日,渴葬也;不及时而不日,慢葬也;过时而日,隐之也;过时而不日,谓之不能葬也;当时而不日,正也;当时而日,危不得葬也。然过时而日,直指齐桓公而言,当是时,公子争国,危之隐也(当作之)可也。卫穆公宋文公无齐桓之贤,无争国之患,过时而日,又何可隐之乎?宋穆公之日葬,又有何危乎?凡此者皆疑误而难通者也。孰谓春秋必以日月为褒贬乎?至于来归仲子之赗,而宰书名,则曰贬之也;使荣叔归成风之含赗而王不书天,亦曰贬之也;岂归仲子之赗,罪有冢宰而不在天王乎?归成风之含赗,咎在天王,而不在荣叔乎?春秋书王,本以正名分,而夫子乃自贬王而去其天,则将以是为明名分可乎?谷伯邓侯称名,说者曰,朝弑逆之分,故贬之;滕子杞侯独非朝弑逆之人乎?滕薛来朝称侯,说者曰,滕薛微国也,以其先朝隐公,故褒之;朝隐有何可褒,而褒之乎?若以隐为始受命之君,则尤缪妄之甚者也。或曰,滕本侯爵也,朝弑逆之人,贬而称子。朝桓可贬也,终春秋之世,不复称侯,岂皆以朝桓之故,而贬之乎?或曰,为时王所黜也。夫使时王而能升黜诸侯之爵,则是礼乐赏罚之权,天子能自执矣,安得为春秋之世乎?先书荆,继书楚,已而书楚子,说者曰,进夷狄也。夫中国而夷狄,则夷狄之可也;夷狄而中国,则亦中国之乎?圣人作经,本以辨夷夏之分,而顾乃进夷狄而退中国乎?若此之类,不可以一二数,要有疑误而难通者也。熟谓春秋以名称爵号为褒贬乎?大抵春秋以事系日,以日系月,以月系时。事成于日者书日,事成于月者书月,事成于时者书时。故凡朝觐搜狩,城筑作毁,凡如此者,昔以时成者也。会遇平如来至侵伐围取救次迁戍袭奔叛执放水旱雨雹冰雪彗孛螽螟,凡如此者,或以月成,或以日成也。崩薨卒弑葬,郊庙之祭,盟狩败入灭获,日食星变,山崩地震水灾,凡如此者,皆以日成也。其或宜月而不月,宜日而不日者,皆史失之也。假如某事当书月,而鲁史但书其时;某事当书日,而鲁史但书其月;圣人安得虚增甲子乎?是春秋不以日月为例也。春秋据事直书,而善恶自见,名称爵号从其名称爵号,而是非善恶则系乎其文。非书名者皆贬,而书字者皆褒也。假令某与某在所褒,而旧史但著其名;某与某在所

贬,而旧史只著其字。则圣人将奔走列国,以求其名与字而后著之于经乎?是春秋不以名称爵号为褒贬也。若夫因其所书月日之前后,而知其是非;因其名称爵号之异同,而知其事实;则固有之矣。非圣人因以是为褒贬也。有如庄三十一年春,筑台于郎;夏筑台于薛;秋,筑台于秦。三十二年春,城小谷。则有以见才阅三时而大工屡兴也。宣十五年秋,螽;冬,蝝生。则有以见连历二时而灾害荐作也。庄八年春,师次于郎;夏,师及齐师围郕;秋,师还。则有以见阅三时而劳兵于外也。若此之类,盖于书时见之。桓二年秋七月,杞侯来朝;九月,入杞。则有以见来朝方阅一月,而遽兴兵以入之也。昭七年三月,公如楚;九月,公至自楚。则有以见朝夷狄之国。阅七月之久而荣于行也。僖二年冬十月,不雨;三年,春王正月,不雨;夏四月,不雨;六月,雨。则有以见其阅九月而后雨也。若此之类,盖于书月见之。癸酉,大雨震电;庚辰,大雨雪。则有以见八日之间而再见天变也。辛未,取郜;辛巳,取防。则有以见旬日之间,而取其二邑。壬申,御廪灾;乙亥,尝。则有以见其尝于灾余之为不敬。己丑葬敬嬴,庚寅而克葬。则有以见明日乃葬之为无备。丙午,及荀庚盟;丁未及孙良夫盟。则有以见鲁人之先晋而后卫。己未,同盟于鸡泽;戊寅,及陈袁侨盟。则有以见晋人之先盟诸侯,而后盟大夫。若此之类,盖于书日见之。然以是谓圣人以日月之书不书寓褒贬则误矣。若夫名称爵号之异同,则有以事之大小而其辞因之以详略者;亦有前日而后月者;有蒙上文而杀其辞;固难以一例尽。而时变之升降,世道之盛衰,亦有因之以见者。楚一也,始书荆,再书楚,已而书楚子;吴一也,始书吴,再书人,已而书吴子;于以见夷狄之浸盛矣。鲁翚柔,郑宛詹,始也大夫犹不氏,于后则大夫无有不氏者。郑段陈佗卫州吁,始也皆名之,于后则虽弑君之贼,亦有书氏者。于以见大夫之浸强矣。始也曹莒无大夫,于后则曹莒皆有大夫,于以见小国之大夫皆为政矣。始也吴楚君大夫皆书人,于后则吴楚之臣亦书名,于以见夷狄之大夫皆往来于中国矣。诸侯在丧称子,有书子而预会预伐者,于以见居丧而会伐之为非礼也。杞公爵也而书伯,滕侯爵也而书子,于以见其不用周爵而以国之大小为强弱也。会于曹蔡先卫,伐郑则卫先蔡,于以见当时诸侯皆以目前之利害而不复用周

班也。幽之盟男先伯,淮之盟男先侯,戚之会子先伯,萧鱼之会世子长于小国之君。于以见伯者为政,皆以私意为轻重,而无复礼文也。垂陇之盟,内之则公孙敖会诸侯;召陵侵蔡之师,外之则齐国夏会伯主。于以见大夫敌于诸侯,而莫知其非也。凡此者莫非名称从其名称,爵号从其爵号,而是非善恶乃因之而见之,初非圣人特因是为褒贬也。学者必欲于名称爵号之间,而求圣人褒贬之意,则窒碍而不通矣。于其不通也而强为之说。则务为新巧,何所不至。正甚非圣人明白正大之心尔。学者之观春秋,必先破春秋以日月为例之说,与夫以名称爵号为褒贬之说,而后春秋之旨可得而论矣。

吕氏五论都很好,论一论二尤见精采,我几乎全录了下来。他的议论比黄仲炎氏,显然更精淳。黄氏之说,尚有毛病。黄氏教戒之说,固然胜于褒贬。但他认为"纪事皆以为戒",仍是有贬无褒的变相。我们有取于黄氏,只取他的反例的言论。至于吕氏的话,据我之陋见,则认为是所见到的说《春秋》最明通精粹的话。他说:"孔子之作春秋,要亦明是非之理以诏天下与后世。"这是承董仲舒之意(见第一章),春秋是乱世,世乱由于是非不明。拔乱反正,首先要明是非,明是非是人人所可共循的事。吕氏说:"是非者人心之公,不以有位无位而皆得以言,故夫子得因鲁史以明是非。赏罚者天王之柄,非得其位则不敢专也,故夫子不得假鲁史以寓赏罚。"这几句话,真是对极了!在现代民主政体之下,真宜提倡《春秋》之学。所以《春秋》是最好的穷理之书。此外吕氏驳斥以时月日及名称爵号为褒贬,更是明快详尽,所以我深有取乎吕氏之言。下面再举黄震氏的话:

黄氏日抄的《读春秋日抄序》云:

"孔子曰:吾志在春秋。孟子曰:春秋天子之事,孔子作春秋而乱臣贼子惧。盖方是时王纲解纽,篡夺相寻,孔子不得其位以行其权,于是约史记而修春秋,随事直书,乱臣贼子无所逃其罪,而一王之法以明。所谓拔乱世而反之正,此其为志,此其为天子之事。故春秋无出于夫子之所自道及孟子所以论《春秋》者矣。自褒贬凡例之说兴,读春秋者往往穿凿圣经,以求合其所谓凡例;又变移凡例以迁就其所谓褒贬。如国各有称号,书之所以别也。今必曰,以某事也,故国以罪之;

及有不合,则又遁其辞。人必有姓氏,书之所以别也。今必曰,以某事也,故名以诛之;及有不合,则又遁其辞。事必有日月,至必有地所,此记事之常,否则阙文也。今必曰,以某事也,故致以危之,故不月以外之,故不日以略之。及有不合,则又为之遁其辞。是则非以义理求圣经,反以圣经释凡例也。圣人岂先有凡例而后作经乎?何乃一一以经而求合凡例耶?春秋正次王,王次春,以天子上承天而下统诸侯。弑君弑父者书,杀世子杀大夫者书,以其邑叛,以其邑来奔者书。明白洞达,一一皆天子之事,而天之为也。今必谓其阴寓褒贬,使人测度而自知,如优戏之所谓隐者,已大不可,况又于褒贬生凡例耶?理无定形,随万变而不齐。后世法吏深刻,始于敕律之外,立所谓例。士君子尚羞用之。果谁为春秋先立例,而圣人必以是书之,而后世以是求之耶?以例求春秋,动皆逆诈亿不信之心。……"

黄氏这段话,谴责以凡例说《春秋》者,可谓十分痛快,十分严正。案黄氏之学,出于潜庵辅广,为晦翁四传弟子。全谢山称他:"四明之传,宗朱氏者,东发为最。"(宋元学案东发学案案语)他是宋末朱学名儒,他说《春秋》"随事直书,乱臣贼子无所逃其罪",这的确是晦翁家风,远胜于汉儒穿凿附会褒贬之说。关于这一层,我们下面还要申说一番,现在再举程端学氏之说:

程氏元人,与兄端礼,同为全谢山称为"纯于朱者"。(可看宋元学案静清学案)他著有春秋本义,其序云:

"……春秋不书常事,属辞此事,使人自见其义而已。孟子曰:'其文则史',孔子曰:'其义则丘窃取之',此之谓也。若邵子谓'录实事而善恶形于其中',朱子谓'直书其事,而善恶自见者',盖有以识夫笔削之意。若董子谓'正其义不谋其利,明其道不计其功'者,又此经之大旨也。三传者之作,固不可谓无补于经也。然而攻其细而捐其大,泥一字而遗一事之义。以日月爵氏名字为褒贬,以抑扬予夺诛赏为大用。执彼以例此,持此以方彼。少不合则辗转生意,穿凿附会 何范杜氏又从而附益之,圣人经世之志泯矣。后此诸儒,虽多训释,大抵不出三家之绪。积习生常,同然一辞,使圣人明白正大之经,反若晦昧谲怪之说,可叹也已!……吕居仁郑夹漈吕仆乡李秀岩戴岷隐赵木讷黄

东发赵浚南诸儒,杰然欲扫陋习,而未暇致详也。端学之愚,病此久矣。窃尝采辑诸传之合于经者曰本义,而闲附己意于其末。……尝谓读春秋者,但取经文平易其心,研穷其归,则二百四十二年之事之义,小大相维,首尾相应。支离破碎,刻巧变诈之说,自不能惑。圣人恻怛之诚,克己复礼之旨,粲然具见,而鉴戒昭矣。……"

上述四人,都是朱学者,他们的议论,都发挥朱子之绪言。我们以前已引过许多朱子的话,现在再引几段:

"人道春秋难晓,据某理会来无难晓处。但是据他有这个事在,据他载得恁地。但是看今年有什么事,明年有什么事。礼乐征伐,不知是自天子出?自诸侯出?自大夫出?只是恁地。而今却要去一字半字上理会褒贬,却要去求圣人立意,你如何知得他肚里事?"(《语类卷》八十三)。

"问春秋,曰:此是圣人据鲁史以书其事,使人自观之,以为鉴戒尔。其事则齐桓晋文有足称,其义则诛乱臣贼子。若欲推求一字之闲,以为圣人褒善贬恶,专在于是,窃恐不是圣人之意,如书即位者,是鲁君行即位之礼;继故不书即位者,是不行即位之礼。若威公之书即位,则是威公自正其即位之礼耳。其他崩薨卒葬,亦无意义。"(同上)

"春秋有书天王者,有书王者,此皆难晓。或以为王不称天,贬之。某谓若书天王,其罪自见。宰晅以为冢宰,亦未敢信。其他如莒去疾莒展舆齐阳生,恐只据旧史文。若说添一个字,减一个字,便是褒贬,某不敢信。威公不书秋冬,史阙文也。或谓贬天王之失刑,不成议论,可谓乱道。夫子平时称颜子不迁怒,不贰过,至作春秋,却因恶鲁威而及天子。可谓桑树着刀,谷树汁出者。鲁威之弑,天王之不能讨,罪恶自著,何待于去秋冬而后见乎?又如贬滕称子,而滕遂至于终春秋称子,岂有此理?今朝廷立法,降官者犹经赦叙复,岂有因滕子之朝威,遂并其子孙而降爵乎?"(同上)

"世闲人解经,多是杜撰。且如春秋,只据赴告而书之。孔子只因旧史而作春秋,非有许多曲折。大概自成襄以前,旧史不全,有舛逸,故所记各有不同。若昭哀已后,皆圣人亲见其事,故记得其实,不至于有遗处。如何却说圣人予其爵,削其爵,赏其功,罚其罪,是甚说话?

祖道问:孟子说,春秋天子之事,如何?曰:只是被孔子写取在此,人见者自有所畏惧耳。若要说孔子去褒贬他,却其爵,与其爵,赏其功,罚其罪,岂不是谬也。其爵之有无,与人之有功有罪,孔子也予夺他不得。”(同上)

“问春秋当如何看,曰:只如看史样看。曰:程子所谓以传考经之事迹,以经别传之真伪如何?曰:便是亦有不可考处。曰:其间不知是圣人果有褒贬否?曰:也见不得。如许世子止尝药之类如何?曰:圣人亦只因国史所载而录之耳。圣人光明正大,不应以一二字加褒贬于人。若如此屑屑求之,恐非圣人之本意。”(同上)

朱子认为《春秋》所载都是行事,这些行事,都据旧史所书。直书其事,善恶是非自然可见,决不以一二字见褒贬。所以他主张看《春秋》只如看史一样。而《春秋》之功用、价值,只是孔子写取在此,见者自有畏惧。这两句话虽极简单,但我们如就孔子的时代想一想,便了解这两句话真是确当不移。二千五百年前的古代,一切情形之简陋,当然可想。当时创官未久,(虽久恐进步甚慢。)史官的职制,不会很健全,记事者非一人,所记亦不能一致。贮藏及保管的情形,在物质上及人事上,恐亦不甚周密。舛错阙漏,在所难免。孔子所据的原始材料,是这样的舛缺,后人看了,当然有许多难晓处。汉代经师看到了这些或日或不日,或氏或不氏的情形。他们过尊圣人,同时也过尊旧史,以为不但圣人不会舛缺,即旧史也不会舛缺。欲求其故,便造出许多凡例来,以为不如此,便不足见《春秋》之义。其实《春秋》大义,只是道名分,明是非,善善恶恶,尊王攘夷,礼义之大宗,几点而已。决不如说例者之琐碎。而且孔子之修《春秋》,其最大功绩,即在于把国史公布于民间。朱子所谓“写取在此”。古代学术皆为王官所掌,即使不信为王官所掌,亦当相信学术只流传于贵族阶级,而不及民间。孔子是第一个大平民教育家。他把鲁史的《春秋》,写取为六经之一,传给他的弟子,由是《春秋》成为一种重要的儒家经典而流传下来。这种广播文化的功勋,已足够被尊为至圣先师,何必一定要去弥缝和他不相干的缺失呢?如弥缝得好,也还罢了。偏偏支离破碎,牵强附会说许多例,一方面违背圣人光明正大之心,一方面造成深求刻索之弊。这种的经

说,真正所谓要不得,必须辞而辟之的。

说到此,我们自然要想到《春秋》是否有阙误;前面虽提到,意犹未畅。现在举一段清人顾栋高的话,顾氏《春秋大事表阙文表叙》云:

“春秋文多阙误,三传类多附会,而公谷尤甚。迹其流弊,种毒滋深。其大者如纪子伯莒子盟于密,本阙文也。而习公谷者,遂谓纪本子爵,后因天子将娶于纪,进爵为侯,加封百里,以广孝敬。汉世因之,凡立后先封其父为侯,进大司马大将军,封爵之滥自此始,而汉祚以移,由不知阙文故也。盖尝推而论之;日食阙书日朔者凡十,本史失之。而谷梁则曰,言日不言朔,食晦日也;言朔不言日,食既朔也。案自襄十五年以后,无不书日朔者。岂自此至获麟,近百年总无食于前,食于后,而独参差不定于襄以前乎?则谷梁之说非也。外诸侯卒,阙书名者凡十,亦史失之。而左氏则曰,不书名,未同盟也。案隐元年及宋人盟于宿,而八年宿男卒不名。成十三年,滕会诸侯同伐秦,而十六年滕子卒,不名。杞与鲁结婚,而僖二十三年,杞成公卒,不名。则左氏之说非也。夫人不书姜氏,及去姜存氏,去氏存姜者凡四。而左传则曰,不称姜氏,绝不为亲,礼也。贾逵又云,哀姜杀子罪轻,故但贬去姜。公谷又以出姜不宜成礼于齐,穆姜不宜从夫丧娶,故俱贬去世。夫去姜存氏,去氏存姜,不成文理。况文姜哀姜之罪,岂待去其姓氏而明?至夫人方为处女,事由父母,而必责其问合礼与否,无乃蹈拊髎移臼之讥乎?亦拘固不通甚矣。王不称天者凡六,其三史脱之,其三从省文。而胡氏于锡桓王命,归成风之赗及会葬,则云圣人去天以示贬。夫归仲子之赗,王已称天矣。岂于前独罪宰咺,而于天王无贬,于此数事,又独责天王,而于荣召无讥乎?桓五年三国从王伐郑,此自省文尔,与公朝于王所同义。而胡氏以为桓王失天讨。岂朝于王所,不责诸侯而反责王乎?必以桓十四年不书王为责桓无王,则宣亦篡弑,何以书王?必以桓四年七年,不书秋冬为责王失刑。则昭十年不书冬,定十四年不书冬,则又何说?秦伐晋,郑伐许,晋伐鲜虞,皆是偶阙人字,而公谷以为狄之。夫秦且无论,晋之罪莫大于助乱臣立君,襄十四年会孙林父于戚以定卫,当时不闻狄晋。郑伯射王中肩,未尝有微词示贬。而沾沾责其伐许伐鲜虞,亦可谓舍其大而图其细矣。凡此皆公

谷倡之,而后来诸儒,如孔氏颖达啖氏助赵氏匡陆氏淳孙氏复刘氏敞亦既辨之矣。而复大炽于宋之中叶者,盖亦有故焉。自诸儒攻击三传,王介甫遂目春秋为断烂朝报,不列学官。文定反之,矫枉过正,遂举圣经之断阙不全者,皆以为精义所存,复理公谷之故说。而吕氏东莱叶氏少蕴张氏元德诸儒俱从之。由是春秋稍明于唐以后者,复晦昧于宋之南渡,岂非势之相激使然哉?夫蔑弃圣人之经与过崇圣人之经,其用心不同,而其未得乎圣人垂世立教之旨则一也。愚故不揣梼昧,浏览诸家之说,于南渡以后,兼取黄氏仲炎吕氏大圭程氏端学俞氏皋齐氏履谦五家,列阙文凡百有余条。俾学者于此,不复强求其可通,则于诸儒支离穿凿之论,亦扫除过半矣。"

顾氏这百余条是日食阙书日朔凡十,又疑误三,外诸侯卒阙书名凡十,时月日阙误凡二十八,王不称天凡六,误称天子一,夫人姓氏阙文凡四,杀大夫阙书名凡四。秦郑晋伐国阙书人字凡三,盟会阙文凡五,外诸侯名谥国名阙误凡五,侵战围灭人数阙文衍文凡九,及补遗共为十一表,备举自左氏杜预孔颖达以来诸家之说,理由充足可信。但顾氏又有《春秋俱系孔子修成以后阙误论》一篇,此与程端学之见解相同,却颇成问题。许桂林《谷梁释例总论》说:"程端学谓春秋阙文皆孔子修成后所阙,尤不可通。三传各相传受,而经文不同者,不过人名如祝吁作州吁,隐如作意如;地名如屈银作厥慭,浩油作皋鼬;公伐齐纳纠,左氏多子字;不至而复,公羊少而字;庄十六年盟幽,公羊有公字;左氏无曹伯之类。而最易讹误脱落之月日,三传皆同,其无脱误审矣。这确可驳修成后所阙之说。"许氏举月日三传皆同,用意在维护谷梁时月日之例,我们却可利用它来证修成后所阙不如未修前之多。顾氏说:"案孔颖达曰,春秋阙文有二,有史本阙,圣人因而不改者,有系修成后始阙者。愚谓史阙而圣人因之,无是理。"殊不知孔子所据的史料是如此断烂的,又岂能随便妄为添改呢?世人一听见断烂朝报四字,便认为贬损了《春秋经》的尊严,不知即使断烂,已有了不起的价值。况且惟其有断烂,才可证明这些史料的真实。二千五百年前,决不容易保存十分完整的文书,传至后世。汉儒清儒过尊圣人,过信旧史,把断烂处找种种理由来解说,立了许多例,这不是尊圣人,倒是诬

圣人,其见识远不如宋儒。我今撰此书,说我要替孔子辨诬可,说我要表扬朱子之学也可。

后　记

民国四十八年,余讲经学史于台湾大学,病古今说经之书至多,而往往反为经义之蔀。居今日欲明经学,宜损不宜益。因述为《谈易》二十篇,祛象数图书之蔀也;《阎毛古文尚书公案》十篇,祛伪赝之蔀也;《春秋辨例》十篇,祛穿凿附会之蔀也。自汉以来,五经为士子专业,人人思造作讲说以发明经义,世愈降而愈益详密,于是离经之旨愈远,为经之蔀愈甚。善夫!汉《艺文志》之言也:“古之学者耕且养,三年而通一艺,存其大体,玩经文而已,是故用力少而畜德多。……后世经传既已乖离,博学者又不思多闻阙疑之义,而务碎义逃难,便辞巧说破坏形体,说五字之文,至于二三万言。……安其所习,毁所不见,终以自蔽,此学者之大患也。”夫自蔽实不足惜,所可恨者,为经之蔽耳。昔赵子钦尝怪朱子易说太略,朱子曰:“譬之烛笼,添得一路骨子,则障一路光明;若能尽去其障,使其统体光明,岂不更好,盖著不得详说故也。”今余辨三传之例,祛春秋之蔀,犹朱子之志也。余既成此书,闻姚首源氏有春秋无例详考,亟假得读之,见其言虽简略,义甚精当,欲采之而不及录。姚氏生清初,勇于疑古,著古今伪书考;又攻古文尚书,为阎百诗所称。其考春秋无例,盖亦不受古人欺之意也。此书为抄本,仅一卷,附《春秋通论》后。世倘能印而行之乎?则吾书虽因以覆瓿,亦无憾焉。

中华民国五十一年八月鄞县戴君仁记

从《东塾读书记》看陈澧的“汉宋调和”论

张永义

陈澧(1810—1882)是晚清著名的经学家,岭南学派的代表人物。除了在音韵、乐律、天文、地理等方面有许多重要贡献外,陈澧在当时还以鼓吹“汉宋调和”而著称。他后期的代表作《东塾读书记》就是这一立场指导下的产物。

对于陈氏的这种调和论调,传统上一直有两种截然相反的评价。批评者贬之为“傅会”、“摭拾”,只不过是变相的抄袭而已。[①] 誉之者

---

① 章太炎《馗书重订本·清儒》这样评价陈澧:“晚有番禺陈澧,当惠、戴学衰,今文家又守章句,不调洽于他书,始知合汉宋,为诸《通义》及《读书记》,以郑玄、朱熹遗说最多,故弃其大体绝异者,独取小小翕盍,以为比类。此犹揃豪于千马,必有其分刌色理同者。澧既善傅会,诸显贵务名者多张之。弟子稍尚记诵,以言谈剿说取人。仲长子曰:天下学士有三奸焉,实不知,详不言,一也;窃他人之说,以成己说,二也;受无名者,移知者,三也。”[《章太炎全集》(上海:上海人民出版社,1984年),卷3,页159]刘师培亦云:“澧学沟通汉宋,以为汉儒不废义理,宋儒兼精考证;惟掇引类似之言,曲加附和,究其意旨,仍与摭拾之学相同。然抉择至精,便于学童。”[《南北学派不同论》,《中国现代学术经典·黄侃刘师培卷》(石家庄:河北教育出版社,1996年),页755]

则称其"用心至苦"、"成就亦卓",实欲提倡一种新学风。[①] 本文无意介入这种争论,只是想透过《读书记》和其它一些相关文献,来分析陈澧心目中的汉学、宋学究竟是一个什么样子,他何以要提倡"汉宋调和",以及"调和说"给他的经学研究带来了什么样的实际后果。本文想要达致的结论主要有两点:一是陈澧的经学主张属于考证学传统的自我反省,他的例子刚好说明一个受到严格考据学训练的人要想从这种传统中走出来是多么不容易。二是汉学和宋学是两种不同性质的学问,把宋学建立在汉学的基础之上只是一种一厢情愿的说法。

一、"关乎世事盛衰"之书

《东塾读书记》原名《学思录》。"学思"自然是取法于孔子的名言:"学而不思则罔,思而不学则殆。"(《论语·为政》)陈澧后来何以改变初衷,冠名为"读书记",我们并不清楚[②]。考虑到该书反复论证"学"即读书[③],这种改变似乎反映出陈澧对"思"有某种担忧。在"学""思"之间,他显然更偏爱前者。

陈澧花在这部著作上的时间和精力都很多,从40余岁开始直到去世亦未能最终完成,他很重视这部书自是情理中的事儿。在与友朋的通信中,他多次提到自己正在从事的这项工作:

---

① 钱穆在《中国近三百年学术史》中有专章讨论陈澧,对其针砭时弊、博学知服以及超越门户之见等做法"拳拳深致其向往之意"。

② 陈澧的弟子陈树镛在一封信中曾提到这个问题:"先师手批《近思录》,大有用处。即如《读书记》,旧名《学思录》,后改今名。何以改今名,仆深思之不得其解。今观此书,论西铭命名之义而得其意。而后叹吾师一字一语,皆有深意,皆有义理。"(汪宗衍:《陈东塾先生年谱》,《岭南学报》4卷1期)笔者未见陈氏手批《近思录》,故无法推测陈氏更换书名的意图。

③ 《东塾读书记》卷二:"学者何?读书也。朱子云:昔子路曰,有民人焉,有社稷焉,何必读书,然后为学,而夫子恶之。然则仕本于学,而学必读书,固孔门之遗法也。澧谓子夏言贤贤易色四事,而云虽曰未学,吾必谓之学矣,此二学字,亦必以读书解之乃通。犹云如此之人,虽曰未读书,吾必谓之读书也。"[见杨志刚编校:《东塾读书记(外一种)》(北京:三联书店,1998年),页9。下引该书,只注书名。]

> 钱竹汀先生无经学书，仆竟似之。昔年亦有辩证注疏之作，欲钞为一篇题曰“碎义”。此二字出《汉书·艺文志》，所谓学之大患也，此不可刻，但择数篇入文集可矣。文集亦无好文章，不足传。且看《学思录》何如耳。[①]

与钱大昕并提，自然另有其意。但声称自己文集没有可以传世的好文章，“且看《学思录》何如耳”，足可看出陈氏对这部书寄寓的厚望。

关于这部书的写作宗旨，陈澧在给弟子胡伯蓟的一封信中曾自比《日知录》：

> 仆之为此书也，以拟《日知录》，足下所素知也。《日知录》上帙经学，中帙治法，下帙博闻。仆之书但论学术而已。仆之才万不及亭林，且明人学问寡陋，故亭林振之以博闻。近儒则博闻者固已多矣。至于治法，亦不敢妄谈。非无意于天下事也，以为政治由于人才，人才由于学术。吾之书专明学术，幸而传于世，庶几读书明理之人多，其出而从政者，必有济于天下。此其效在数十年之后者也。[②]

就形式而言，《日知录》是札记体，《学思录》亦然。就内容来说，《日知录》寄托着顾亭林一生的理想和希望，《学思录》同样是作者“平生志业所在”。亭林盼望，“有王者起，将以见诸行事，以跻斯世于治古之隆，而未敢为今人道也”。[③] 陈澧也说自己的书“幸而传于世，庶几读书明理之人多，其出而从政者，必有济于天下。此其效在数十年之后者也”。这些都是两者比较相像的地方。

不过，陈澧以《日知录》相期，还有一个更重要的理由，那就是他自

---

① 陈澧：《与赵子韶书六首》，《东塾集》（光绪壬辰菊坡精舍版），卷四。

② 陈澧：《与胡伯蓟书》，《东塾集》，卷四。

③ 顾炎武：《日知录·初刻自序》，见黄汝成《日知录集释》（长沙：岳麓书社，1994年），页1。

己亦想创作一部拯救时弊、转变世风的作品。在这一点上，陈澧的视角和一般汉学家的确不同。亭林为汉学开山，《日知录》被尊为清代考证学的典范。大多数汉学家都为《日知录》考证方法之完善、考证内容之精博所折服，他们常常把这部书作为自己工作时仿效的范本。陈澧则不然，他所看重的主要不是《日知录》的具体内容，而是这部书的批判意义，即对明代空疏学风的针砭和纠正。就具体内容而言，陈澧的《学思录》和《日知录》差别相当大。陈澧声称自己不愿意效法《日知录》的三分法，他的书只讨论“经学”而不讲“治法”和“博闻”。不讲“治法”的原因是不敢妄谈，因为自己没有实际的政治经验①。不讲“博闻”则是因为清儒讲博闻已经讲得太多（事实上，博而无约正是陈澧在书中反复批评的内容②）。即便是“经学”部分，《学思录》与《日知录》也有明显的不同：《日知录》广征博引，详释经书中的各种典章制度、语词概念，《学思录》则只讲微言大义，不作一字一词之考订。这些都说明，陈澧并不打算把《学思录》也写成像《日知录》那样的考证之作，他所期望的只是这本书能够像《日知录》一样，改变当时的学风，并为后世开启新的法门。

陈澧的另外两段话正好可以替此作个注脚：

> 中年以前治经，每有疑义，则解之考之。其后幡然而改，以为解之不可胜解、考之不可胜考，乃寻求微言大义、经学源流正变得失所在，而后解之，考之，论赞之。③
>
> 《学思录》排名法而尊孟子者，欲去今世之弊，而以儒术治天下也。排王肃而尊郑君者，欲救近时新说之弊也。排陆王而尊朱

---

① 对此，《与黄理压书》说得很明白：“读书三十年，颇有所得，见时事之日非，感愤无聊，则将竭其愚才，以著一书，或可有益于世。惟政治得失未尝身历其事，不欲为空论。至于学术衰坏，关系人心风俗，则粗知之矣。笔之于书，名曰《学思录》。”（《东塾集》，卷四）

② 《东塾读书记》郑玄卷有一条这样说：“《诗谱序》云：举一纲而万目张，解一卷而众篇明，于力则鲜，于思则寡，其诸君子亦有乐于是与？此郑君著书之法也。盖后人所赖有古人之书者，于力则鲜，于思则寡也。若穿凿以为深，诡秘以为奇，铺张以为博，徒眩学者之耳目，则非君子所乐矣！”（页273）

③ 陈澧：《复刘叔俛书》，《东塾集》，卷四。

> 子者,恐陆王之学将复作也。著此书非儒生之业也。惩今之弊,且防后人之弊也。①

前段话叙述自己思想的变化,对于我们了解陈氏经学研究的心路历程至关重要。早年,他一直处于考据学的传统之内,进行经典的解读、考证工作。中年时才"幡然而改",发现经典的解读、考证是一项无穷无尽的工作,于是转向寻求大义、探究经学变迁的历史及其得失。这种转变直接导致他对汉、宋学术的意义进行重新评估。后一段话讲到排名法、排王肃、排陆王等等,归结起来就是"惩今之弊,且防后人之弊"。"去弊"成为整部著作的核心任务。把两段话结合起来,我们不妨这样说,正是前段话所讲的那种治学方法的转变,直接导致了陈澧偏离由顾炎武所开创的经典考据传统,正是后段话所说的那种"去弊"追求,使陈澧仍然把顾氏认作自己可以效法的先驱与榜样。

最有趣的还是上揭文中的一句话:"著此书非儒生之业也。"陈氏许为平生志业所在的大书竟然不是儒生之业,这又该如何解释?

个人觉得,这正好更进一步说明,陈澧著述《学思录》的目的并不是想提供什么新"经解",而是为了批判当时流行的学术传统。所谓"儒生之业",当然核心是对儒家经典的解释、体会和实践。但是错误的方法适足以把人引向歧途。批评这种错误的方法虽然未必算得上正宗的经典研究,但它的作用恐怕远比"儒生之业"更重要。至少,陈澧是这样认为的:

> 十年来著一子书,通论古今儒学得失,关乎世事盛衰。此平生志、业所在,但身世如此,成与不成,正不可知。②

"通论古今儒学得失"属于学术史的大问题,"关乎世事盛衰"更是涉及到学术与社会、政治的关系,还有什么比这两者更重要的呢?

---

① 引自钱穆《中国近三百年学术史》(北京:中华书局,1986),页616。

② 陈澧:《与杨浦香书》,《东塾集》,卷四。

另外，值得提及的是，陈澧在这段话中明确地把《学思录》称为"子书"。众所周知，在儒家的传统中，"经"是神圣的典籍，儒者的解经活动都是为了揭示经中所包含的真理。"子书"就不同了，它允许著者发表自己创造性的见解，有否"自得"常常是判断子书高下的依据。从《学思录》后来所刻成的十五卷（以《东塾读书记》为书名）来看，除一卷讨论诸子学外，其余的都属于儒家十三经及经学史的内容。陈澧把这样一部本属甲部之作称作"子书"，似乎暗示我们，该书并非一般意义上的"经解"，而是表达他个人意见的一部"自得"之作。

这一点是我们阅读《东塾读书记》时应该时刻牢记于心的。

二、对"汉学"的反省

正如前面提到的，陈澧早先本属于考证学派，只是中年时期才"幡然而改"。所以对自己曾经献身的学术传统进行批评和反省构成了他后期著作的主要内容。这一点与稍早或同时批评汉学的人有着明显的不同。那些人或从史学出发如章学诚，或从宋学出发如桐城派诸子，皆属于不同的学术传统。从不同的学术传统出发进行批评，虽有所谓旁观者清的优点，但也容易陷入隔靴搔痒的窘境。相反，自我反省因为是现身说法，常常会获得一种特殊的感染力。且看陈澧下面的一段话：

> 韩非子曰："言有纤察微难而非务也，论有迂深闳大非用也，行有拂难坚确非功也。"今之讲经学小学者，往往纤察微难而非务。余非不能考据繁琐也，《水道》《声律》《切韵》三书，可谓繁琐矣，特不欲效近人说经解字繁琐之习气耳。

这话大概就不是那些站在汉学传统外面、没有实际考证经验的人所敢说的。

让人失望的是，陈澧并非总是这样旗帜鲜明。也许是出于对门户之见的深深警惕，陈澧在正式著作中从不张扬己见。即便是对世风时

弊的批评,他也总是讲得非常含蓄,以致读者很难把握他的意图[①]。

对于陈氏的这种做法,钱穆曾作过一个精彩的评论:

> 东塾论汉学流弊,本已见旨于《读书记》,然大率引而不发,婉约其辞,读者或不识。其意乃写之于未刊之遗稿。……盖深识之士,彼既有意于挽风气,砭流俗,而又往往不愿显为诤驳,以开门户意气无谓之争,而惟求自出其成学立业之大,与一世以共见,而祈收默运潜移之效。此在实斋东塾靡不然。[②]

钱氏此论是否适合于章实斋,不无疑问,但的确符合陈澧的情况。有东塾的话可以作证:

> 自非圣人,孰无参错?前儒参错,赖后儒有以辨之。辨其未明者而明者愈明,辨其未合者而合者愈合,故足贵也。然辨其参错,不可没其多善。后儒不知此义,读古人书,辨其参错,而其多善则置之不论,既失博学知服之义,且开露才扬己之风。此学者之大病也,由失郑氏家法故也。[③]

陈澧承认前儒之错,后儒有辨明的义务,但他坚决反对"露才扬己"、没人之善。他更愿意奉行"博学知服"、尊重前贤的原则。在《读书记》郑学卷中,他对郑康成尊师、尊先儒之法均再三致意,都是出于同一种考虑。

陈氏刻意提倡"博学知服"、尊重前人,还可以看作是对刚刚过去的一场争论的响应。这场争论正好发生在陈澧求学和生活的广州。

---

① 不徒后人为然,他的及门弟子已有这种感觉。参看前面陈树镛评论老师的话。另外,以读书广博而著称的李慈铭就曾经误会过《读书记》的意图,说什么"其意实不满宋学,而故为门面语,亦可不必"。直到五年后多次重读,李对该书才有比较准确的判断。参看由云龙辑:《越缦堂读书记》(沈阳:辽宁教育出版社,2001 年),页 689。

② 钱穆:《中国近三百年学术史》,页 601。

③ 陈澧:《东塾读书记》,页 272。

两造的主角分别是出身于汉学传统的江藩和来自于桐城派的方东树，他们都曾经寄身于阮元的幕下。先是江藩作《国朝汉学师承记》、《国朝宋学师承记》二书，严分汉、宋并一褒一贬。方东树则站在宋学的立场上，作《汉学商兑》予以回击。由此引起两派纷争，势如水火。陈澧对这场争论当然非常熟悉，但他明显不赞成双方的这种论争态度，所以在《读书记》（性质与上列诸书相近，主旨都在讨论“经学源流正变得失”）中，一次也没有提到江藩和方东树的大名。

幸而陈澧还有许多读书笔记保存了下来[①]。钱穆早已指出，这些笔记“皆《读书记》之前身也。其中议论，虽《读书记》所未收，而实可说明东塾论学意趣，为《读书记》已刻诸卷之引论。且其畅言当时学风流弊，尤为考论乾嘉以下汉学所以穷而必变之绝好材料”。[②]

由于读书笔记属于私人性质，所以对人物、对时风的评论皆能直抒己见、无所顾忌。举两个最明显的例子：

《读书记》曾经评论到汉学大家惠定宇和王怀祖。对于惠定宇，陈氏这样说：“孔子言《易》之兴，但揣度其世与事，而未明言文王所作也。孔子所未言，后儒当阙疑而已，何必纷竞乎？惠定宇必以为文王作，所撰《周易述》，用赵宾说而小变之，以箕子为其子。又据《禹贡》冀州治梁及岐、《尔雅》梁山晋望也，因谓岐山亦冀州之望；夏都冀州，王用亨于岐山者，为夏王。纡曲如此，更可不必矣。”[③]对于高邮王氏，则云：“王怀祖《广雅疏证》，尤精于声音训诂，然好执《广雅》以说经。”[④]这两处陈澧表达的其实都是批评意见，但看上去却非常含蓄节制，一点没有针锋相对的意思。

但在《遗稿》中，情况就不同了。“救惠氏学之弊”、“救高邮王氏学之弊”赫然列为“学思录大指”。对“高邮王氏学之弊”，陈澧更是铺陈道：“高邮王氏《述闻》之书善矣，学之者则有辨。如《十三经注疏》，卷卷读之，句句读之，不紊不漏，其无疑者熟而复之，有疑然后考之，考

---

① 部分整理刊印于《岭南学报》2卷2、3期，题曰：《陈兰甫先生澧遗稿》。

② 钱穆：《中国近三百年学术史》，页601。

③ 陈澧：《东塾读书记》，页63。

④ 陈澧：《东塾读书记》，页222。

之而有误,然后驳之,然后自为说以易之。既自为说矣,而又思彼说果误,我果不误与?然后著于书,如是则善矣。若随手翻阅,搜求古人之误而驳之,而自为说,虽条条的确,弗善也。若乃古说不误,而自说误,则更不足言矣。"[①]话虽然说的是王氏的模仿者,但批判的矛头却直指王怀祖:至少王怀祖有这种"随手翻阅,搜求古人之误而驳之"学风始作俑者的嫌疑。

正因为《遗稿》和《读书记》有这种明显的区别,把两者结合起来考察,也许更容易让我们了解陈澧在正式著作中所表达的真实意图。

近有论者提到,陈澧虽然批评汉学,但却有"扬戴抑惠"的倾向,并暗示这种立场可能与取悦曾国藩有关[②]。陈氏是否有讨好曾国藩的嫌疑,这里不论。"扬戴抑惠"说则殊难成立。遍查《读书记》,陈氏对戴震比较客气自是实情,但也并非没有批评。《论语》卷提到理欲之辩,所谓"或疑如此,则《论语》无胜私欲、全天理之说。斯不然也"。[③] 所批评的正是东原《孟子字义疏证》中的观点。陈氏批评惠定宇稍多,但也并非没有赞扬。《易》卷特别提到以十篇说经是"虞氏之最精善处,亦惠氏之最精善处"[④]。对于戴学一脉,《读书记》曾称段玉裁不知毛传之例[⑤],曾讥王念孙以《广雅》说经。《遗稿》对于高邮王氏之学也曾大加针砭。因此似乎不能说陈澧有刻意抬高皖派的企图。对于惠栋一派,《读书记》特别批评江声"掩人之善"、"好改古书"的习惯,并称"江氏好改经字,乃惠定宇之派。虽云好古,而适足以为病也"。[⑥] 这也算不上是诬蔑,因为学界有差不多共同的看法。个人觉得,陈澧对汉学的反省似乎并未有明确的学派意识,他的批评大多针对着整个汉学传统而言。

---

① 引自钱穆:《中国近三百年学术史》,页605。

② 朱维铮:《求索真文明》(上海:上海古籍出版社,1996年),页53。

③ 陈澧:《东塾读书记》,页30。东原的说法如"六经孔孟之书,岂尝以理为如有物焉,外乎人之性之发为情欲者,而强制之也哉!"见《戴震全书》(合肥:黄山书社,1995年),卷6,页161。

④ 陈澧:《东塾读书记》,页66。

⑤ 同前注,页103。

⑥ 同前注,页97、94。

大体上说，陈澧对汉学的批评集中在以下几点：

一曰：琐碎无实。汉学发展到嘉道年间，其弊端已经越来越明显。最突出的问题大概就是支离、琐碎，找不到发展的方向。梁启超曾经描述过这一现象："其名物一科，考明堂，考燕寝，考弁服，考车制，原物今既不存，聚讼终未由决。典章制度一科，言丧服，言褅祫，言封建，言井田，在古代本世有损益变迁，即群书亦未由折衷通会。夫清学所以能夺明学之席而与之代兴者，毋亦曰彼空而我实也？今纷纭于不可究诘之名物制度，则其为空也，与言心言性者相去几何？……要之，清学以提倡一实字而盛，以不能贯彻一实字而衰，自业自得，固其所矣。"[①]陈澧身处汉学传统之中，亦深感"解之不可胜解，考之不可胜考"的无奈，他后来终于发现这种"纤察微难"式的研究根本不是急务，所以自己才不屑于追随这种繁琐习气。他曾这样批评当时的经学：

> 《汉书·艺文志》云："后世经传既已乖离，学者又不思多闻缺疑之义，而务碎义难逃，便辞巧说，破坏形体，说五字之文至于二三万言。后进弥以驰逐，故幼童而守一艺，白首而后能言。安其所习，毁所不见，终以自蔽，此学者之大病也。"此一段竟似为近代经学言之，句句字字说着近儒之病。

这也未尝不可看作是对自己早年经历的一种反省。

二曰：浮燥。汉学成为一种群趋的风气，自然也就容易成为博取名利的工具。学术本身不再是目的，各种投机取巧应运而生。陈澧批评道：

> 近人治经，每有浮躁之病。随手翻阅，零碎解说，有号为经生，而未读一部注疏者。若限以断句读之，则不能浮躁。不独有益于读书，亦有益于治心矣。且浮躁者，其志非真欲治经，但欲为

---

① 梁启超：《清代学术概论》，《梁启超论清学史二种》（上海：复旦大学出版社，1985年），页58。

世俗所谓名士耳。[1]

经典考证兴盛几近百年,但陈澧却在此时提倡断句、"认真读一部注疏",这真是绝大的讽刺!

三曰:无用。考证学初起时本来怀抱着一种通经明道的理想,但后来的发展却是大多数汉学家忘记了"明道",只知道"通经"。于是训释考证变成了一种专门的学问,大多数人都看不懂它那高深的内容,考证学丧失了它的经世功能。陈澧相信,这正是世道衰乱的最根本原因:

> 谓经学无关乎世道,则经学甚轻。谓有关于世道,则世道衰乱如此,讲经学者不得辞其责矣。盖百年以来讲经学者,训释甚精,考据甚博,而绝不发明义理以警觉世人;其所训释、考据,又皆世人所不能解。故经学之书汗牛充栋,而世人绝不闻经书义理。此世道所以衰乱也。[2]

"汉学无用"论通常是宋学家批评考证学派的利器,现在来自汉学阵营中人也提出了近似的说法,这不能不说考证学的问题已非常严重。

四曰:本末倒置。只谈考证,不发明义理,本来就是一种本末倒置。可陈澧认为,当时流行的另一种本末倒置更加让人不可思议:

> 近人讲训诂者辄云:训诂明而后义理可明,此言是也。然诂者,古今异言,通之使人知也。读经传之言,固多古今不异,不必训诂而明者,何不先于此而求其义理乎?汉儒训诂精矣,唐人训诂虽不甚精,然亦岂尽不识训诂者,何不先于汉唐注疏训诂不误

---

① 陈澧:《东塾读书记》,页171。

② 《陈兰甫先生澧遗稿》,《岭南学报》,2卷3期。

者而求其理义乎?[①]

经典需要训诂才能被理解,这是人人都知道的。但这并不意味着经典中的每一个字每一个词都需要进一步的解释。事实上,需要训诂的毕竟只是少数。那么汉学家们为什么不先在经典中"不必训诂而明"的地方寻求义理呢?

早在考证学初起时,戴东原曾经放言:"诵《尧典》数行,至乃命羲和,不知恒星七政所以运行,则掩卷不能卒业。诵《周南》《召南》,自《关雎》而往,不知古音,徒强以协韵,则龃龉失读。"[②]听者顿觉振聋发愦[③],从此"训诂明而后义理可明"成为汉学家的金律。但未及百年,陈澧却已经在追问汉学家们为什么不懂得经典中还有许多"不必训诂而明"的内容,为什么不懂得先易后难的粗浅道理。这大概也就是东塾所谓"学术正变得失"之佳例吧!

陈澧对汉学的批评大体如此。在他看来,无论琐碎无实也好,浮躁无用也好,本末倒置也好,一言以蔽之,皆考证学家们蔑弃义理的恶果。因此,经学要想恢复生机,要想有益于"世道人心",就必须重新摆正考据和义理、汉学和宋学的关系。《东塾读书记》想解决的主要就是这个问题。

三、"汉宋调和"说

陈澧调和汉、宋的最早尝试见于《汉儒通义》一书。这本书创始于咸丰四年(1854),陈澧时年四十五,四年后刻成。该书的序言称:

> 汉儒说经,释训诂、明义理,无所偏尚。宋儒讥汉儒讲训诂而不及义理,非也。近儒尊崇汉学,发明训诂,可谓盛矣。澧以为汉

---

① 同前页注2。

② 戴震:《与是仲明论学书》,《戴震全集》(合肥:黄山书社,1995年),卷6页371。

③ 章学诚:《与族孙汝楠论学书》,《文史通义新编》(上海:上海古籍出版社,1993年),页672。

> 儒义理之说醇实精博，盖圣贤之微言大义往往而在，不可忽也，谨录其说以为一书。汉儒之书十不存一，今之所录，又其一隅，引伸触类，存乎其人也。节录其文，隐者以显，繁者以简，类聚群分，义理自明，不必赞一辞也。①

由这篇序言就可知道，《通义》纯属纂辑之书，除了编纂原则之外，里面并未包含任何陈澧个人的东西。整本书要表达的就是这样一个观念：汉儒不仅训诂独步，而且义理也很"醇实精博"。

十几年后，陈澧回顾自己的学术活动，把这本书的编纂意图说得更清楚：

> 又著《汉儒通义》七卷，谓汉儒善言义理，无异于宋儒。宋儒轻蔑汉儒者，非也。近儒尊汉儒，而不讲义理，亦非也。②

其中，"宋儒轻蔑汉儒"不对，前序已经提及。"近儒尊汉儒而不讲义理，亦非"则属新加。新加的内容似乎表明，陈澧晚年的注意力已从"宋儒之非"转向"近儒之病"，这应当与他多年来致力于反省汉学轻视义理之弊端有关。

与《汉儒通义》相比，《读书记》则属陈澧心血之作，里面自然包含不少个人的见解。不过在调和汉宋这个大原则方面，两书并无二致，只是《读书记》的论述更全面、更深入，表达也更有技巧而已。

《读书记》首《孝经》《论》《孟》，次五经小学，最后四卷为诸子学、郑学、三国、朱子学。前面的内容属经部，后面的近于经学史。只有"诸子学"是个例外，陈澧之所以单列一卷，可能是出于"通论古今学术"的考虑，另外，荀学也是经学史必须考虑的内容。在这一卷中，陈澧的调和心态同样表现得淋漓尽至，在批判诸子的同时，仍然不忘逐条摘抄各家"可取"的内容。

---

① 陈澧：《汉儒通义·序》(番禺陈氏东塾丛书本)。

② 陈澧：《自述》，《东塾读书记》，页356。

在《读书记》中，陈澧主要通过三种方式贯彻其"汉、宋调和"的立场：一是借孔门四科论证考据、义理不能偏废；二是在经部的各卷中举例说明汉、宋经解皆有所长；三是分别选郑玄和朱熹作为汉宋之学的代表，说明汉儒也精义理、宋儒也善考据。

三种方式之中，以第一种说法显得最为通达：

> 德行、言语、政事、文学，皆圣人之学也。惟圣人能兼备之，诸贤则各为一科。……后世或讲道学，或擅辞章，或优干济，或通经史，即四科之学也。然而后世各立门户，相轻相诋，惟欲人之同乎己，而不知性各有所近，岂能同出于一途？徒费笔舌而已。若果同出一途，则四科有其一而亡其三矣，岂圣人之教乎？

这里，"德行"对应于"道学"，"文学"相当于"经史"（或"经学"）。前者为义理，后者即考据。陈澧认为，四科性质不同，不能互相代替。人们可以根据性之所近，选择一种去学，但不能只把自己所学才看成是真学问，别人所学就不是真的。言外之意是，德行与文学、义理与考据皆有其独立的价值。

比较奇怪的倒是，陈澧认为，四科之学不仅不能互相代替，而且也不可"妄谈"：

> 四科之学，非但不相抵，抑且不可妄谈。讲道学者谈辞章，办政事者论经学，皆多乖谬。辞章、经学两家亦然。[①]

陈澧举的"对子"是"道学"与"辞章"、"政事"与"经学"，考虑到当时桐城派与汉学家的交恶，他可能是有感而发。但问题是，四科之学也并不是完全无关的，陈澧自己就说过汉学家不讲义理是世道衰乱的原因，我们总不把那些讲"义理"的汉学家全看成是"妄谈"吧？看看下面这句话就会知道，陈澧自己也没有把"不可妄谈"的说法贯彻到

① 同前页注2，页16。

底:“言语、政事、文学,固断不可无德行,而德行、言语、政事,又断不能不由学而人。德行、文学,即宋学、汉学两派也。”①

相对于第一种方式来说,陈澧“调和汉宋”的第二种方法更偏重于对经学史上具体问题的分析。作为经典解释的两种最重要方式,汉学和宋学都有一个漫长的历史,涌现出许多杰出的学者和著作。清代考证学兴起以后,尊汉而排宋,训诂考订成为潮流,义理之学受到轻忽。在这种背景下,陈澧借具体文献,分析各家之得失,并重新强调汉、宋经解皆有所长,这当然属不小的进步。后人因此而称陈澧“沟通汉宋,一时学风为之丕变”,虽涉夸张,但也说明陈澧的确抓住了他那个时代经学的大问题。②

不过,当我们深入到《读书记》的具体内容时,就会发现陈澧所强调的汉宋经解的“长处”与我们通常的理解并不一致。按照习惯,所谓“长处”当然是这种学术的最主要优点,因此,毫无疑问,汉学的长处在训诂,宋学的长处在义理,强调汉学的长处就应当表彰其在训诂考订方面的贡献,强调宋学的长处就应当表彰其在义理发挥方面的贡献。可是,陈澧并不这样认为,他要说明的是:汉儒之长不仅在“训诂考订”,而且也很善于讲“义理”;宋儒之长不仅在“义理”,而且也很善于从事“训诂考订”。

先看下面两个例子:

> 毛传简约,郑笺多纡曲。朱传解经,务使文从字顺。此经有毛传、郑笺,必当有朱传也③。
>
> 近儒说《尚书》,考索古籍,罕有道及蔡仲默《集传》者矣。然伪孔传不通处,蔡传易之,甚有精当者。江艮庭《集注》多与之同。④

---

① 陈澧:《与徐子远书》,《东塾读书记》,页342。

② 支伟成:《清代朴学大师列传》(长沙:岳麓书社,1998年),页154。

③ 陈澧:《东塾读书记》,页117。

④ 同前注,页96。

前段话出自《诗》卷。毛传郑笺属汉学,朱传属宋学,陈澧强调,三者对于读诗来说,皆不可少。后段话出自《书》卷。蔡沈《书集传》,因为是宋人的作品,不受清代汉学家重视。陈澧指出,该书其实有很多精当处,江声的《尚书集注》亦不免与之雷同。众所周知,训释"五经"本是汉儒之胜场,陈澧于此特意表彰朱子、蔡沈,目的就是为了说明宋儒也善考证。

相反,在《孝经》论孟各卷,陈澧表彰的对象却换成了汉儒:

> 郑康成《六艺论》云:"孔子以六艺题目不同,指意殊别,恐道离散,后世莫知根源,故作《孝经》以总会之。"澧案:《六艺论》已佚,而幸存此数言,学者得以知《孝经》为道之根源,六艺之总会。此微言未绝,大义未乖者矣。
>
> "人无有不善"。赵氏注曰:"人皆有善性。"……赵邠卿善读《孟子》,深明乎"皆有"之说也。[1]

前段话出自《孝经》卷,主要是称赞郑康成懂得孔子的"微言大义"。后段话出自《孟子》卷,主要是夸奖赵岐才真正明白孟子性善论的精义,远超出荀、扬之辈。按照陈澧的理解,微言大义、人性善恶当然都属义理的范畴,因此郑玄、赵岐不仅是训诂大家,而且对"义理之学"也有独到的体会。

对陈澧的这种做法,章太炎曾经讽刺说,这就像在一千匹马身上找根颜色长短都相同的豪毛,纯属弃大体、取小节[2]。章氏的批评自然深中陈澧的要害,我们所关心的倒是,陈澧何以会选择这样一个困难的角度来论证汉、宋之学皆有所长?

不能说陈澧没有意识到汉、宋各自的长处。在对考证学进行反省时,他曾经提到汉学家不讲"义理"的危害。在《遗稿》中,他更加明确地指出"汉宋各有独到之处":"合数百年来学术之弊而细思之,若讲

---

① 同前页注4,页36。

② 参看页232注1。

宋学而不讲汉学,则有如前明之空陋矣。若讲汉学而不讲宋学,则有如乾嘉以来之肤浅矣。况汉宋各有独到之处,欲偏废之而势有不能者,故余说郑学则发明汉学之善,说朱学则发明宋学之善,道并行而不相悖也。”[1]可是,在具体论证这种观点时,他却常常不自觉地转换话题,“不能偏废”变成了两造皆有,“汉宋各有所长”变成了汉学有宋学的优点、宋学有汉学的长处。这样做的一个严重后果是,他的整个论说的意义发生了微妙的变化,原本是为了提倡兼取两家之长,表达出来却更像无谓的调和。

他为什么会如此?既然给自己著作设定的最终目标就是以“义理”救正“考证学”之弊,那么他为什么不愿意正面地肯定宋儒义理之学的价值?为什么要曲折地论证宋儒也会考据、汉儒亦讲义理?

个人觉得,这恐怕不仅仅是一种论证的策略,以便让汉学家们更容易接受。同样也不太像是思想混乱的结果,因为这根本不是什么玄妙的问题。最大的可能是,陈澧并没有真正从考证学传统中走出来,长期的汉学训练使他对宋儒的“义理”抱有一种习惯性的反感,这从他把“排陆王”作为《学思录》大旨之一即可看出。下节我们将会论证,陈澧对“义理”的了解并没有超出考证学的传统,这是他整个主张呈现混乱色彩的症结所在。

陈澧贯彻“汉宋调和”论的第三种方式与第二种方式大同小异,只不过这次把讨论的范围缩小到了郑玄和朱熹两人。《读书记》单列两卷讨论两人的学说,可见陈澧对二人的重视程度。郑玄是汉学宗师,朱熹是理学的集大成者,以这两人作为汉、宋的代表,自然没有什么不合适。事实上,在陈氏之前,清代汉学家也有人倡导并尊郑、朱,例如吴派的惠栋就有“六经宗服郑,百行法程朱”的说法,皖派的江永也曾替朱子的《近思录》作过集注。这些人并尊郑、朱的理由虽不完全一样,但大体上都属于同一种类型,那就是既肯定郑玄在汉学上的成就,也承认朱熹在理学上的贡献。陈澧则不然,他在这两卷书中,试图说明的仍然是那个“汉儒精义理、宋学能考据”的中心论点。结果我们发

---

① 《陈兰甫先生澧遗稿》,《岭南学报》,2卷3期。

现，郑玄论学的大旨，不在于"小小才艺"之事，而在于"圣人之道"[①]，程朱义理之学早已发端于汉儒[②]；朱熹除了知道居敬穷理之外，还重训诂、重注疏、重音读、知算学、明地理，即便与汉儒比，也不遑多让。[③]

就朱熹而言，陈澧的解释并不算错，只是没有抓住问题的关键。在理学家中，朱熹可能是最重视章句训诂之学的人，他一生孜孜不倦注经、解经，都是想把义理建立在可靠的文献基础之上。但理学就是理学，经解只是一种手段，一种工具，义理的最终获得必须建立在自得的基础上。正是在这个意义上，朱熹说，"读书乃学者第二事"、"学问，就自家身己上切要处理会方是。那读书底已是第二义"。陈澧显然无法理解这一点，当他辩驳说"第一事（穷理）必在乎第二事"、"第一义必在乎第二义"时，汉学和宋学的区别立刻暴露无遗。[④]

和有关朱熹的解释相比，陈澧对郑玄的"发明"倒显得更有说服力一些。虽然把"圣人之道"作为郑学之宗旨并不足以说明郑学之特色（因为汉、宋的区别本不在目的，而在于方法），虽然凭有限的几句话并不足以证明郑学真的"说心性最精"[⑤]，但陈澧毕竟对汉学更有体会，当他把郑氏家法概括为"有宗主，亦有不同"，并与何休之"墨守"、许慎之"异义"相互对照时，确能彰显汉儒各家之特色。从陈澧本人反对墨守和异义、特别推崇郑氏家法来看，"有宗主、有不同"似乎也是形成他的"汉宋调和"论的一个助缘。

总之，出于对汉学之弊的反省，陈澧提出了"汉宋调和"的主张。从多方面的材料看，陈澧曾经尝试把这种主张的宗旨表述为：汉、宋皆有其独特的价值。可是，他所提供的证据却是汉学和宋学互相兼有对

---

① 陈澧：《东塾读书记》，页270。

② 王鸣盛曾有近似的说法。陈澧于《郑学》卷引为知己，特加表彰："王西庄云：学者若能识得康成深处，方知程朱义理之学，汉儒已见及。程朱研精义理，仍是汉儒意趣，两家本一家，如主伯亚旅，宜通力以治田，醯醢盐梅，必和剂以成味也。澧谓昔之道学家，罕有知汉儒见及义理之学者，更罕有知程朱即汉儒意趣者。近时经学家推尊康成，其识得康成深处如王西庄者，亦不多也。"（《东塾读书记》，页276）

③ 参见陈澧：《东塾读书记》，页301－311。

④ 同前注，页321。

⑤ 陈澧：《东塾读书记》，页275。

方之长。正是这些证据本身的脆弱，使得陈澧难以自圆其说，并深受后来者的诟病。陈澧之所以陷入此种窘境，最根本的原因就是，他仍然身处考据的传统之内，对"义理"之学并没有形成一个恰当的认识。

四、"义理"之所以为"义理"

"义理"与"考据"的关系是清代学术的一个中心问题。尽管可以把该问题的源头一直追溯到宋代的"尊德性"与"道问学"，但这两对概念却是不能随便置换的。宋代的"尊德性"与"道问学"之争属于"义理之学"内部的事儿，双方的分歧最多只是程度的差别而已。号称最重"道问学"的朱熹仍然把读书看成"第二事"，就足以说明问题。清代则不同，"义理"与"考据"被当作两种性质完全不同的学问来对待，"义理"属于思想性的内容，"考据"则是对名物数度的训释。

对于这两者之间的关系，最极端的看法是："义理"皆空谈，"考据"才是实学，因此不必耗精费神于"义理"。持这种观点的人大多对明代心学极端厌恶，并且乐意置程朱理学于不闻不问之列。第二种意见是："义理"必须建立在"考据"的基础上，"训诂明而后义理可明"。这是最流行、影响也最大的一种说法，戴东原曾给予经典的表述①，钱大昕等积极附和②，焦循、阮元并且热心地去效法和实践。钱大昕对"义理"没什么兴趣，故只愿从事考证的工作；焦、阮则有"义理"的偏好，他们都试图通过训诂的方法解决经典中的义理问题。最后一种意见是："义理"是一种自得之学，不必建立在"考据"之上。持这种观点的人通常是宋学家，考证学派中几乎找不到一个代表。晚年的戴震曾经提出"义理即考核、文章之源"、"治经先考字义，次通文理，志存闻道，必空所依傍"，在某种意义上可以看作是向这种观点的让步。

---

① 戴震《题惠定宇先生授经图》云："故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。"（《戴震全集》，卷6，页505）

② 钱大昕《经籍籑诂序》云："有文字而后有训诂，有训诂而后有义理。训诂者，义理之所由出，非别有义理出乎训诂者也。"［《钱大昕全集》（上海：上海古籍出版社，），卷9，页377］

陈澧在反省汉学之弊时，曾意识到考证学把精力专注于文字名物的训释是舍本逐末，因此他批评汉学家不知道经典中还有许多不必训释的内容。这种说法比第二种意见已有松动，主要表现在：第一，至少承认经典中有些"义理"可以不必借"训诂"而明。第二，把"义理"放在了比"训诂"更重要的地位。但是，仅此而已，在基本精神上，陈澧的说法与第二种意见没有任何实质的区别，那就是："义理"全部保存在经典中，任何试图超越经典文本来寻求义理的做法都是不能接受的，通常所说的"自得"只不过是师心自用的另一种说法而已。

在《遗稿》中，陈澧曾这样表白自己：

> 余不讲理学，但欲读经而求其义理；不讲文章，但欲读经而咀其英华；不讲经济，但欲读经而知其所法戒耳。[①]

陈澧的意思并不是说自己不愿意讲理学，而是说不必要、也不能够超出经书去讲理学。"义理"全在经书中，只要认真去读经，义理自然可以到手。他借陆清献的话批评象山、阳明说：

> 然《大学》条目，亦何尝不可借？如象山、阳明辈，皆是借《大学》条目，作自己宗旨。[②]

象山、阳明之所以被批评，就是因为他们借经书讲自家宗旨。和大多数考证学者一样，陈澧相信这是导致明学"空疏"的根本原因，所以，他时时提醒说：

> 本朝诸儒考据训诂之学，断不可轻。若轻议之，恐后来从而废弃之，则成明儒之荒陋矣。[③]

---

① 《陈兰甫先生澧遗稿》，《岭南学报》，2卷3期。

② 陈澧：《东塾读书记》，页8。

③ 《陈兰甫先生澧遗稿》，《岭南学报》，2卷3期。

陈澧特别欣赏朱熹对“自得”的另一番解释：

> 大概读书，且因先儒之说，通其文义而玩味之，使之浃洽于心，自见意味可也。……且谓之自得，则是自然而得，岂可强求也哉！今人多是认作独自之自，故不安于他人之说，而必己出耳。①

按照这种解释，“自得”不是自己而得，而是自然而得。“自己而得”以我为主，“自然而得”则由学习得来。从哪里学习？当然是从儒家经书中学习，于是陈澧总结说：

> 必读经乃谓之经学。以疏解注，以注解经，既解之而读之、思之，此经学也。不以疏解注，是读疏非读注也；不以注解经，是读注非读经也。嗟乎！天下岂易有经学哉！②

为了救正汉学之弊，陈澧曾搬出义理之学（宋学）的大旗。可是，出于对义理本身的极端不信任，陈澧又极力鼓吹读经，要求只从经书中“学习”义理。转了一个大圈，最后又回到了原点。

戴东原曾经概括过考证学的大纲领：“故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明。”陈澧修订了第一句（古经的有些内容可以不借助“故训”而明），照搬了第二句。虽有小变，但宗旨无别。看看《自述》中的话，就会知道陈澧在汉宋之间、义理考据之间的决择：

> 又以为国朝考据之学盛矣，犹有未备者，宜补苴之。③

何为主、何为辅，这里说得实在清楚不过！至此，我们终于可以明白，陈澧强调义理只不过是为了“补苴”考据，提倡“宋学”主要是用来

---

① 陈澧：《东塾读书记》，页320。

② 《陈兰甫先生澧遗稿》，《岭南学报》，2卷3期。

③ 陈澧：《东塾读书记》，页356。

济“汉学”之穷。所谓“汉宋调和”，就陈澧的本来意愿来说，并不是简单的调停，而是有轻有重、有主有次的。换句话说，在陈澧那时，“汉”也许真的是“汉”，但“宋”却肯定不是真“宋”，最多也只是已经“汉”化的“宋”而已。

在这个问题上，虽然年辈稍晚、但却同样出身于汉学传统的章太炎就显得比陈澧高明许多：

> 说经之学，所谓疏证，惟是考其典章制度与其事迹而已。……今之经典，古之官书，其用在考迹异同，而不在寻求义理。……若诸子则不然。彼所学者，主观之学，要在寻求义理，不在考迹异同。既立一宗，则必自坚其说，一切载籍，可以供我之用。[①]

我们可以不必同意章氏的经、子之分，也不一定认可他对经学性质的断定，但却不能不承认他对“义理之学”的特征有精到的体会：“义理”之学属于主观之学，它一定要建立在自得的基础之上。如果没有“自得”（自己而得），“义理”将失去价值，最好的情况也不过是人云亦云而已。

并不是说讲“义理”就可以不受任何限制，可以随意发挥。训诂考释可以帮助我们理解经典文本，这是任何人都否定不了的。但是，还有另外一个事实必须给予足够的重视，那就是大部分“义理”上的分歧都不是由于“训诂”的原因而产生。即便是经典中的每一个字每一个词，我们都掌握了它的含义，也不能说就真的理解了该书的内容。文本没有呈现出的东西永远比呈现出来的多，这就是为什么在训诂学上并不复杂的《论语》和《孟子》有那么多种不同解释的原因所在。

陈澧当然知道儒家经典有多种解释，他并且建议人们要首先了解“先儒诸家”谁是谁非，然后再从中选择一种作为自己读经时的指导思想：

---

① 章太炎：《诸子学略说》，《章太炎政论选集》（北京：中华书局，1977 年），册上页 284。

> 所谓经学者，非谓解先儒所不解也。先儒所解，我知其说；先儒诸家所解不同，我知其是非；先儒诸家各有是、各有非，我择一家为主而辅以诸家。此之谓经学。[①]

问题是，凭什么来判定是非？凭什么去进行选择？“选择”、“判定是非”本身不就已经包含有读者自己的认识和体验吗？另外，先儒为什么会有不同的解释？难道全是由于客观的理由？就拿陈澧最爱读的《孟子》来说，何谓性善，后儒聚讼纷纭，总不能说所有这些人都不善于读书吧！

由“读书”寻求“义理”是对的，但把“义理”全部看成是“读书”所得则有疑问。主张经书已经穷尽了所有的“义理”，则更成问题。当陈澧这样说时：

> 微言大义，必从读书考古而得。《学思录》说微言大义，恐启后来不读书不考据之弊，不可不慎。必须句句说微言大义，句句读书考据，勿使稍堕一偏也。[②]

他实际上给自己设定了一个无法完成的任务。至少，从后人对这部书的反应来看，他的“微言大义”常常被“读书考据”部分遮蔽掉了。批评他抄袭、摭拾，自然只是个别人的看法，但大多数人所重视的都是这部书在经学史方面的一些见解，却也是不争的事实。他的“微言大义”、他调和汉宋的苦衷，反而常常被忽视或者忘记。

重提一下章太炎也许会给我们一点启发。章氏早年同样受过严格的考证学训练，他后来之所以能够认识到“义理”之学必须“直观自得”，完全是由于佛教唯识学的影响。换句话说，至少在这个问题上，章太炎已经从汉学的传统中走了出来。

陈澧却没有。陈澧仍然在汉学之内，这注定了他和大多数的汉学家一样，不可能真正地了解“义理”之学的真谛。

---

① 陈澧：《示沈生》，《东塾集》卷四。

② 《陈兰甫先生澧遗稿》，《岭南学报》，2 卷 3 期。

评　论

何谓雅典？哪个耶路撒冷？
——读佩利坎《雅典与耶路撒冷有何相干》

张文涛

（一）

因为比较偶然的原因，最近读了美国著名基督教教义史家佩利坎（Jaroslav Pelikan）的一本小书：《雅典与耶路撒冷有何相干？对立呼应中的<蒂迈欧>与<创世记>》。[①] 佩氏以其比肩于哈纳克《教义史》的宏著《基督教传统：教义发展的历史》（1971－1989）饮誉英语神学界、基督教史学界，又以其勤奋多产而为学界称道。[②]《雅典与耶路撒

---

① Jaroslav Pelikan, *What Has Athens to Do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint*, The University of Michigan Press, 1997, xvi, 139pp.，以下此书简称《雅》，凡引用此书随文夹注，且只标页码。

② Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, The University of Chicago Press, 5 vols. 1971－1989，其第一卷 *The Emergence of the Catholic Tradition: 100－600*（《大公传统的形成：100－600》，1971）已有中译本（翁绍军译，香港：道风书社，2002），关于佩氏的生平、著述与思想大要，可参陈佐人教授为此中译本所撰的导言（xxiii－xliv）。

冷有何相干》这本小书，源于作者 1996 年于美国密歇根大学和罗马美国学院所做的两次讲座；其实，此前作者已有过类似作为，那是 1992 至 1993 年，佩氏出席在西方英语学界享有盛誉的苏格兰吉福德讲座（Gifford Lectures），所做演讲随即结集成书，即《基督教与古典文化：自然神学于基督教与希腊主义相遇中的变形》，[①]此书主要讨论的对象是公元 4 世纪著名的东方教父卡帕多西亚三杰，其实在内容上和后来这本《雅》书不乏关联。

回到眼下这本《雅》书来。

稍微习知西方文化的人，一望此书正题，大致便可对其所论猜想一二。因为，西方文明的两个源头乃希腊精神和希伯莱精神，这早已是西人的一个常识。习惯上，希腊精神和希伯莱精神又分别是用雅典和耶路撒冷这两座城市的名字来指称的，因此，雅典和耶路撒冷这几个字，其实凝结着西方思想史的一个核心问题，即，两希精神如何形塑了西方文化的历史，在这种形塑或者说相互融合与冲突中，二者的关系究竟怎样。中国学界不仅对两希问题的说法耳闻已久，[②]也早已晓得西方思想史上关乎此问题的一种著名立场，这一立场，不仅鲜明体现在拉丁教父德尔图良的下述名言里——“雅典与耶路撒冷有何相干”，[③]亦清楚表露于帕斯卡尔的下述认信中：（我的上帝是）“亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝，而不是哲人和学人的上帝”。[④]

---

① Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Yale University Press, 1993。

② 最近又有“两希文明哲学经典译丛”一套 8 本出炉（包利民、章雪富主编，中国社科，2004），尽管从选题来看，其筚路蓝缕之功不容抹杀，但无论从丛书选目、版本选择，还是从译文质量、注释疏解上看，都远难称善。

③ 德尔图良的原话是：“雅典和耶路撒冷有何相干？学园和教会有何相干？异端和基督徒有何相干？我们的法则来自所罗门的殿堂，他教导我们用简朴的心灵去寻求主，让那些引来斯多亚派基督徒、柏拉图派基督徒、辩证法派基督徒的企图，都见鬼去吧！”见 Tertullian, *The Prescription Against Heretics*（《驳异端法规》）第 7 章，Joseph Betty 译，Oxford，1922，页 24。

④ 此语出自帕斯卡尔的 Memorial（《追思》），写于 1654 年一个难忘之夜的这个小品，实为帕氏最具个人性的认信表达，可参舍斯托夫，《帕斯卡尔的哲学》，见氏著《在约伯的天平上》，董友等译，三联，1989，页 331。

近来,这种明确反对将雅典和耶路撒冷相结合的立场,更由于列奥·施特劳斯的相关论述进入中国而重新引人注目,尽管施特劳斯强调保持二者冲突的立场,其实已与前一立场迥异其趣。

有一点我们先要注意,反对将雅典和耶路撒冷结合在一起的思想立场是一回事,雅典和耶路撒冷之历史关系究竟怎样,是另一回事。如果我们把德尔图良"有何相干?"的修辞性发问语式(其实是在说不应该相干),换作真正的疑问语式(历史上究竟有何或如何相干),就会把这个问题从一个观念立场问题转换为一个历史考辨问题。实际上,佩氏的书名正是通过这一转换,挪用了德尔图良的名言。换言之,作为一个基督教史学家,佩氏处理雅典和耶路撒冷问题时,仍然依循其惯常做法,采取的是史家的进路,而非思想家的进路。

那么,在历史上,雅典与耶路撒冷有何相干?干系当然大得很。常见处理基督教哲学(史)的人说,"基督教哲学"这个说法,就像"方的圆"一样成问题,至少,这个说法是需要费些笔墨来解释和辨析的。其实,这是一个简单的问题,或者说是简单的历史事实问题。如果不从共时角度而从历时角度来看,"基督教哲学"这个说法,正表明了西方思想的一个公认事实:雅典与耶路撒冷的结合或融合、而非冲突,是二者历史关系的主要面相;从思想发展的历史实际来看,"基督教哲学"首先是一个既成事实,而非需要思辨的概念,尽管这一事实背后所蕴含着的思想-历史问题,大得要命。

这个问题,简单来说,就是理性和启示、或者说哲学和宗教的关系问题。众所周知,基督教教义的历史,基本上可以说就是希腊哲学和《圣经》启示相结合的产物,而前者主要包括柏拉图主义、亚里士多德主义及斯多亚主义,后者包括源于犹太教的《旧约》和纯属基督教的《新约》。这个历史综合进程,前期以奥古斯丁的基督教柏拉图主义为顶峰,后期以阿奎那的基督教亚里士多德主义为大宗。这种宏观的鸟瞰式描述,我们早已耳熟能详,然而,这幅思想历史图景的微观细部究竟怎样,则是我们大多数人未必了然的。

读佩利坎此书,正好可以乘机补充一下我们这方面的知识结构。

（二）

佩氏此书处理的是早期基督教历史（由于论题的需要他前溯至亚历山大的斐洛），大致结束于奥古斯丁时期，时段基本相当于其《基督教传统·大公传统的形成》（所以此书可当作《雅》书的背景来读）；不过，作者选取了一个特殊角度，将其审理限制在一个更小的范围内，这就是，从雅典和耶路撒冷的两部经典及其关系，来细察这段历史。这两部经典，即柏拉图的《蒂迈欧》和传为摩西所作的《创世记》，正如《雅》书附题所示。

不仅如此，就算是对这两部经典，作者也没有打算全面清理，而是进而选取了一个更小更具体的审视角度，即二者都涉及到的宇宙起源问题。所以，佩氏对雅典与耶路撒冷有何相干的历史问询，最终落实在考察《蒂迈欧》和《创世记》的宇宙起源论问题上：二者如何既相互对立又如何密切呼应，这种对立和呼应又如何持续而复杂地体现在后来的基督教教义思想发展史当中。显然，这是典型的以小见大的问思方法。注意这里的“对立和呼应”，它相当于作者随处使用的 Counterpoint 一词。这个词本指音乐上的对位法，引申出来就同时有双重意思：一是相同意义上的对应，二是不同意义上的对立；这种既对立又对应的词义，非常有利于表达佩氏历史考辨的对象：雅典和耶路撒冷既冲突又融合的历史关系。所以，作者此书的一个主要语式，就是处处注意搜寻考辨《蒂迈欧》和《创世记》在宇宙起源论上的诸种 Counterpoint，或者换个说法，借用作者提到的哈纳克的话，就是搜寻考辨《蒂迈欧》和《创世记》间种种“具有部分亲和力因素的东西”（页 25）。

在这个过程中，作者施展其令人佩服的乾嘉式考辨功夫，在包括《蒂迈欧》和《创世记》的众多历史文本间回还往复地爬梳遴选，同时留意补充众多今人的研究文献，以为辅证。之前早已著作等身的佩氏，对众多历史材料自然已烂熟于心，处理文本细节也可谓游刃有余，不过，他对柏拉图文本的稔熟，还是让人有些吃惊。《雅》书虽小、却难以快读，不仅因为其中夹有大量希腊、拉丁原文（及若干希伯莱文语

词),虽然往往亦附英译,但由于他的考辨直接涉及到对相关原文用语的论析,故不能全部略过,而且因为全书都是在处理细节,所以读来着实需要用力,非慢读难以为继。

《雅》书正文只有 132 页,除去简短前言外,共分六章,各章篇幅基本均等,其间,佩氏大致以时序为经、问题为纬,铺展其论述织体。第一章“作为哲学的创世描述”算是起题,因为这里讨论的古典罗马时期无神论者卢克莱修的宇宙起源论,为后文的论述提供了一系列论题(页 4),而佩氏于其下具体铺展叙述的 4 个章内小节标题,则显然是要为后续诸章的论述埋下伏笔:“哲学和传统宗教”、“天和地”、“必然性和目的论”、“创世的次序”。从第二章开始,作者进入正题。二、三两章详细对勘《蒂迈欧》和《创世记》的两种宇宙起源论,考辨种种 Counterpoint,为后面数章的继续讨论提供了坚实的文本基础。第二章题为“雅典:作为‘生成原则’的 Geneseōs Archē【起源性本原】”,着重考察《蒂迈欧》,内分 4 节:“宇宙起源论的权威性”、“ 哲学和传统宗教”、“结合原则”、“目的论和必然性”;第三章题为“耶路撒冷:作为对全能创造者这个唯一上帝的“或然性描述”的《创世记》”,着重考察《创世记》,亦分 4 节:“宇宙起源论的基本问题”、“原初混沌”、“Imago Dei【上帝的形象】”、“道德选择”。

在这些标题下,作者主要展开的是关涉宇宙起源的两个问题:创世的概念和创世的内容。读者会由此看到,在这两个问题上,雅典和耶路撒冷的确是既相同又不同,联系非常紧密。我们只能拣些内容来介绍一二。

先看看第一个问题。圣经七十子译本第一篇第一章的起首词句,是*ένεσις. ὲν ἀρχῆ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐπανόν καὶ τῆν γῆν*【起源。起初,上帝创造天地】(《创》1:1),亚历山大抄本的开头甚至是 *Γένεσις κόσμου*【宇宙的起源】),显然,它们和《蒂迈欧》48A 的词句 *ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις...κατ' ἀρχάς*【宇宙据于本原的起源】非常相似,所以,毋需过多改动,《创世记》和《蒂迈欧》的表述就“可以互换”(页 25)。无论如何,*γένεσις*【起源】、*ἀρχή*【本原】、*κόσμος*【宇宙】这些词

都是"《创世记》和《蒂迈欧》的希腊文语汇中，三个明显已存的具有部分性亲合力的因素"（页 26）。不过，《蒂迈欧》中的创世叙述是人给出的，由此，不仅叙述者需要一再向神祷告，祈求神的支持，另一方面，这一叙述的权威性也就大打折扣，只能是"或然性的"；而《创世记》没有这个问题，其创世叙述具有绝对的权威性，"对《创世记》而言，柏拉图在《蒂迈欧》中对真理和信念所作的区分，是根本异质性的一种思考方式和言说方式"（页 32）。这种差异背后，是更为根本的差异或者说关联：承不承认神的唯一实在性。一个令人惊异的事实是，《蒂迈欧》和《创世记》中，创世的故事都被讲了两次。在《蒂迈欧》的讲述中，有最高神造物主（Demiurge）和更小的诸神（Gods），不过，前者高于后者，后者本乃前者所造；这里显然涉及到柏拉图的 Demiurge 和希腊传统宗教中的 Gods 的关系问题，作者当然没有过多引申，对于蒂迈欧叙述（比如 27B－C）中的反讽问题，作者同样也只是提及（页 35－36），尽管这对理解柏拉图的文本来说相当重要。另一方面，《创世记》中的上帝当然是唯一的，可是又出现了复数的情形："我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人"（创 1:26）。佩氏全面细举了两个文本中"神"于种种单、复数情形下出现的语境和次数，显示了的确厉害的文本细读功夫，不过稍微遗憾的是未作进一步论析（页 37.－38）。《蒂迈欧》和《创世记》另外一个差异颇大的地方，是前者明确回答了创世的原因、意图和范本的问题，而后者基本对此保持沉默，尽管前者之范本的均衡和美的原则也可以在后者中找到一点对应，从而两者之间倒也没有矛盾（页 40、42）。作为小结，作者说，"当雅典这种哲学的宇宙起源论，和耶路撒冷这种非哲学的宇宙起源论相遇时，《蒂迈欧》中的许多概念都给《创世记》的文本带来了种种问题，以前，后者从来没有被以如此方式质疑过"（页 43）。

再看看第二个问题。《蒂迈欧》中造物主 Demiurge 的创造并非"无中生有"，而是为既存的无形材料赋予形式从而创世；另一方面，尽管基督教的正统教义是上帝无中生有地创世，但《创世记》中上帝的创造是否真的是无中生有，历来是《圣经》解释的一个聚讼之处。佩氏在此处的论述显得有意缩略（页 49－50），不知是否与其认信有关。实

际上，上帝的创世从字面上分析，更让人容易得出并非无中生有的结论，[1]而且，可以注意的是，“无中生有”这一正统教义逐渐生成的过程，也就是早期基督教思想家逐渐去除来自《蒂迈欧》创世论的这部分柏拉图主义内容的过程。[2] 接下来，是与此相关的混沌、暗、恶的起源问题，即神义论问题(页50)。从佩氏的论述中我们看到，《创世记》在此问题上其实同样含混，反而倒是《蒂迈欧》毫不含糊地宣称：“这个宇宙是美的，它的创造者是善的”，“因为创造者将其目光专注于永恒之物”(《蒂迈欧》29A)。所以，后来基督教正统在反对其二元论异端时，“相当程度上借助了柏拉图传统的帮助”(页53)，也就毫不奇怪了。然后，佩氏继续对比了人的创造及人的道德选择(堕落)问题，我们看到，对身体和灵魂及其高低关系的论述，两个作品都极为相似(页54－58)，但在对人的道德生活的规定、理解及死的问题上，则既非常相似又极具差异(页61－62)。

其实，第二、三章的对勘主要是共时性的，在接下来的四到六章，佩氏则在前面文本对勘的基础上，严格按照历时性原则，为我们展现了上述两个作品间的种种对立呼应在后来历史中的表现形式。第四章论述亚历山大的斐洛，第五章是新罗马、即君士坦丁堡的卡帕多西亚三杰，最后一章则是大公教罗马的教父们，以奥古斯丁和波爱修为主。在斐洛这里，《创世记》真正按照希腊哲学及柏拉图《蒂迈欧》的精神和术语得到了寓意性解释，众所周知，这种寓意解经法从此成为基督教解经的正统方法。佩氏的论述具体展开于以下诸节：“作为柏拉图之ὁ ὤν的摩西的上帝”、“作为独一者的上帝和宇宙之父”、“宇宙的起源”、“一个造物主和一个上帝”、“宇宙中的神圣天意”，从这些标

---

① 可参施特劳斯，《〈创世记〉释义》，见刘小枫，陈少明主编《经典与解释·2》，上海三联，2003，页172；U. Cassuto，*A Commentary on The Book of Genesis*(《〈创世记〉义疏》)，(上)卷，The Hebrew University Press，1961，页23；顺带一提，施特劳斯在解《创世记》时唯一引用过的今人文献，就是Cassuto的此书。

② 可参 D. T. Runia，“Plato's Timaeus, First Principles, and Creation in Philo and Early Christian Thought”(《柏拉图的〈蒂迈欧〉、第一原则及斐洛和早期基督教思想中的创世》)，见 G. J. Reydams－Schils ed.，*Plato's Timaeus as Cultural Icon*(《作为文化肖像的柏拉图的〈蒂迈欧〉》)，University of Notre Dame，2003，页133－151。

题可知大概，所以笔者就不再做具体转述了。

后面两章其实关涉的是早期基督教思想的核心问题，三一论和基督论，尤其前者。众所周知，三一论教义的构建，和希腊哲学尤其柏拉图主义关系密切，[1]在佩氏此书中，我们得以看到这种关系的一个微观细节：《蒂迈欧》宇宙起源论的最后一句话——“仅能为心智把握的[神]的形象；神让感官可以感觉到其造物中最伟大、最善、最美、最完整者——甚至这唯一独生的天”(《蒂迈欧》92C)——如何被早期基督教思想家们用来作为三一论构建的哲学基础(页92)；尽管要注意的是，在《蒂迈欧》这句话里，“造”和“生”的关系是含混的，而由尼西亚信经逐渐确立起来的正统三一论的一个关键，就是反对阿里乌主义认为耶稣基督是被造的这个观点，强调耶稣基督是“受生的，不是被造的”(参页103)。[2] 从尼西亚信经到卡帕多西亚三杰[3]再到奥古斯丁和波爱修，三一认信教义经历了从逐渐成熟到最终确立的过程，在这个过程中，东西方教父对耶稣基督和上帝创世之关系的理解、对希腊哲学中οὐσία【本质】、ὑπόστασις【实体】、ὁμοούσιος【同质】、ὁ ὤν【存在者】、ἀρχή【本原】诸概念的挪用，以及对三一论证所借助的所谓“介词形而上学”的建构等等，无不与他们处处结合《蒂迈欧》进行的《创世记》解经实践息息相关。具体细节颇为琐碎，非三言两语所能讲清，有兴趣的读者不妨细读五六两章。

值得注意的是，末章3个小节的标题分别为“哲学和传统宗教”、“天和地的创造”、“创世的次序”，与首章论述卢克莱修所用小节标题的其中3个几乎完全相同。作者很可能是在提醒我们，不要忘了前后

---

① 最近出版的章雪富著《希腊哲学的Being和早期基督教的上帝观》(中国社科，2005，近600页)，是一部选题微观、材料较丰、学风踏实之作，值得关注此一问题的学人参考；不过，稍令人不解的是，与作者早前著作《基督教的柏拉图主义：亚历山大里亚学派的逻各斯基督论》(上海人民，2001)相比，此书使用的外文文献已然不同(从正文可见)，但其文献附录中的外文部分，却与前书一模一样，只字未更！

② 又参冈察雷斯，《基督教思想史》，陈泽民等译，金陵协和神学院，2002，页221。

③ 关于卡帕多西亚三杰，可参佩氏《基督教与古典文化：自然神学于基督教与希腊主义相遇中的变形》，前揭；这里可参页6、11、20。

对比。很清楚,在卢克莱修那里,哲学和传统宗教(所有有神宗教)处于完全冲突敌对的关系中;而如今,在尤其奥古斯丁和波爱修这里,哲学和传统宗教(罗马公教或三一正教,页119)已经全然"和解"了(页114-119、尤其116;页121-125;页131)。

以上,我们大致介绍了佩氏在《雅》书中所考辨的内容,若欲进一步了解详情,非仔细阅读原书中的大量细节不可。

佩氏此书虽小,读来却让人慨叹。薄薄一册不足140页,却包含着如此丰富的内容,作者学识之广博,读书之细致,治学之严谨,已一览无余。要知道,此书原本来自数次讲座(不妨想想我们常听的讲座)。

中国学界奢谈两希文明已经很多,但却像面对其他种种西学问题一样,至今仍然多满足于看个表面,不明究里。由此不禁想到,我们很多学人想起问题来,往往大而化之,浆糊一团,写起东西来,动辄上下数千年、囊括百十人,常常给人以这种印象——只会写通史和概论。且多不以为耻,反以为荣。究其原因,自然多方面,不懂细读方法,不习文本勘察,为一关键。所以,读佩氏此书,除了好好补补知识结构外,笔者觉得尤其可学的,就是一种踏实稳靠、见微知著的严谨学风和问思路向。在这点上,像许多西人(又如施特劳斯)的著述一样,佩氏此书亦可称榜样。

(三)

不过,读佩氏此书,总觉亦犹未尽。一则因其历史考辨笔法,很多问题都限于材料的类比和罗列,分析则往往点到为止,引而不发;二则因其"雅典与耶路撒冷有何相干"之题,难免时时让人想到施特劳斯的相关论述[①]及其立场。

---

① 施特劳斯对雅典和耶路撒冷问题的论述,可参其下述数文:《耶路撒冷与雅典:一些初步反思》、《如何着手研究中世纪哲学?》(均见刘小枫、陈少明主编《经典与解释·1》,上海三联,2003);《〈创世记〉释义》,前揭;《神学与哲学的相互影响》见迈尔,《古今之争中的核心问题》,华夏,2004,页247-260。

所以，接下来，笔者想借读佩氏此书之机，结合施特劳斯的论述，引申开去，谈一些自己关心的问题。这里完全没有批评佩氏之意，只是想借"雅典与耶路撒冷有何相干"这个话头，借机较为随意地谈谈自己一些尚属初步的想法。所以，以下内容可能算不得严格的书评，只是自己的一些读书札记而已。

两希文明的交汇、雅典与耶路撒冷的结合、希腊哲学与《圣经》信仰于基督教传统思想中的融合，是个历史事实，把这个事实尤其细节搞清，已经很不容易，佩氏《雅》书可为例证。不过，站在佩氏所属的基督教视野内来理解雅典与耶路撒冷的关系及其冲突，其实已受局限。为什么呢？

已经知道，基督教本身就是雅典和耶路撒冷相结合的产物，不妨再来理解一下这一结合的复杂面相：

> 基督教教义明摆着是在犹太宗教和希腊哲学的基础上出现的，耶稣的门徒们面临着如何澄清基督信仰的自在性问题，也就是从耶稣宣讲的福音为出发点来决定接受犹太教传统和希腊传统的程度。并不统一的《新约》书卷在整体上保持了与两个传统的平衡：《对观福音》、《启示录》明显偏向犹太传统，《约翰福音》、彼得两书及约翰三书明显偏向希腊传统；保罗在坚定地拒绝两种传统（参《哥林多前书》一章）的同时，仍然小心翼翼地保持与犹太传统的关系（参《罗马书》）。基督教教义家是第一批有意识的基督教思想家，而基督教义史的实际形成是一个偏离犹太传统、趋近希腊传统的过程。[①]

既然如此，把基督教和犹太教视为同一个传统，把耶路撒冷视为铁板一块的整体，已成问题。[②] 前述局限，首先就是指对基督教和犹太

---

① 刘小枫，《灵知主义：从马克安到科耶夫》，见氏编，《灵知主义及其现代性谋杀》，香港道风书社，2001，页28。

② 前述"两希文明哲学经典译丛"的编者在总序中指称两希说，"一个是希腊－罗马文化，另一个是希伯莱－基督教文化"，基本可以代表中国学界目前的共识。

教的《圣经》及其启示的含义不作区分，从而实际上可能掩盖了《圣经》启示的原初含义、至少是可能的另外含义。那么，基督教想要拒绝的耶路撒冷传统是什么？换言之，按照基督教传统来理解的耶路撒冷或者信仰，等于《圣经》或《创世记》中原本所讲的启示吗？《圣经》尤其《创世记》启示的原初含义，恐怕并非是后来基督教所讲的那种“信仰”。

佩氏仔细考辨了《创世记》和《蒂迈欧》中共有的宇宙论形而上学，这种宇宙论形而上学成了后来基督教神学与三一信仰的基础。可是，在施特劳斯看来，宇宙论是《创世记》第1章中最不重要的主题，《创世记》1、2两章的写作意图，绝非要发扬形而上学、发扬哲学，而恰恰是要贬抑哲学：第1章贬抑哲学的主题、天，第2章贬抑哲学的意向，或者说哲学的生活方式。[①]《创世记》或《旧约》，实际发扬的是一种顺敬的宗教生活，或者说，律法生活。《旧约》圣经中讲的启示，其含义是律法，而非信仰，就算是信仰，也首先要在律法与顺敬的含义下来理解。《创世记》或《旧约》本属启示宗教，“启示宗教之所以被认为是启示性的，并不是按现代意义将宗教当作信仰来把握，而是把启示作为一个能形成政制、包罗万象的神圣律法，由这个律法来规定，什么行为是上帝这个立法者所许可的”。[②] 所以，施特劳斯对于澄清雅典和耶路撒冷关系问题的一个首要贡献，就是提醒我们，在理解这个问题前，先要问问，到底是*哪个耶路撒冷*？[③]

现在明白了，即便都是《创世记》及其“*启示*”，还有个归属问题：是犹太教的还是基督教的？前者意味着一种*顺敬的“律法”生活*，后者意味着一种*自由的“信仰”生活*。在基督教形成的最初期，这种自由的

---

① 如参施特劳斯，《〈创世记〉释义》，前揭，页180，185。夸张一些，似乎可以说，贬抑哲学甚至意味着贬抑信仰、贬抑建立在哲学基础上的信仰——后来基督教本体－神学传统所建立起来的那种自由信仰。

② 格林，《现代犹太思想流变中的施特劳斯》，见刘小枫主编《施特劳斯与古典政治哲学》，上海三联，2002，页124。

③ 可参施特劳斯，《耶路撒冷与雅典：一些初步反思》，前揭，页275、281；《如何着手研究中世纪哲学》，前揭，页308、尤其315－318；

信仰还比较单纯地依赖于对耶稣传告的天国“福音”的接受和理解，当然，这时基督教和犹太教的上述分歧在耶稣的传告中实际上已经是根本性的了：“律法”和“福音”的冲撞（及融合）。哲学体系性地大规模进入基督教信理，相当程度上与护教传统有关；当基督教神学－哲学传统完全建立起来后，基督教那种与犹太教相冲突的启示理解，就不仅仅是一种质朴而单纯的“福音”信仰，而毋宁是一种为建立在整套形而上学基础上的本体－神学（海德格尔语）教义体系所支撑的、极为复杂的大公信仰了。

但是，在“启示”的两个含义“律法”和“信仰”中，前者显然更为原初。因此，雅典与耶路撒冷的关系、冲突，其原初含义，是哲学与律法的关系、冲突，而非理性与信仰的关系、冲突。基督教把启示理解为信仰，其实已经相当程度上转化、缩减、化解了雅典与耶路撒冷的冲突，即把哲学与律法的冲突，转化、缩减、化解成了哲学与信仰的结合。转化、缩减与化解，就是站在基督教视野内来理解雅典与耶路撒冷之争的“局限”的具体含义。

这一转化、缩减与化解的后果是什么？从历史上看，可能是三方面的，或者说，三败俱伤：信仰、哲学、乃至顺敬的生活，都受到了伤害。我们知道，在基督教思想主张结合理性与信仰的大公传统之外，始终存在着抵制这一化解、捍卫真正的基督教个体信仰的思想力量：①从德尔图良、帕斯卡尔、基尔克果一直到舍斯托夫、卡尔·巴特等。另一方面，我们知道，尼采、海德格尔、施特劳斯这些哲人，也都反对雅典和耶路撒冷的结合，尽管各自的立场并不全然相同。对施特劳斯而言，在目前的讨论语境中，可以说，他首先也反对哲学与信仰的结合（因为信仰显然伤害了哲学：“在基督教的中世纪，哲学已经被剥夺了其作为生活方式的特征，仅仅成为信仰一个非常重要的组成部分”）②，不过，他似乎进而主张，要在将启示从信仰恢复为律法这一原初含义的基础上，恢复雅典和耶路撒冷的冲突，从而恢复哲学的生存发展不可或缺

① 可参刘小枫，《圣灵降临的叙事》，北京三联，2003，页103－104。

② 施特劳斯，《神学与哲学的相互影响》，前揭，页108。

的那种生机勃勃的张力性语境,最终恢复真正的哲学,[①]同时也真正地修复顺敬意义上的耶路撒冷生活。

所以,所谓两希文化的冲突、雅典与耶路撒冷的冲突,有着比佩氏所处理的范围、比我们通常所认为的含义远为丰富、复杂的内容。

另一方面,雅典的情况又如何呢?何谓雅典?

雅典等于哲学。可什么才是真正的哲学?我们刚刚提到,施特劳斯认为基督教的中世纪伤害了哲学,可是,按照我们的哲学史常识,在中世纪哲学不也获得了极大的发展吗?这一伤害的原因,不仅在于人们通常说的,哲学沦为了神学的婢女,关键在于,"哲学已经被剥夺了其作为生活方式的特征"。在原初含义上,"哲学并不意味着一套命题、一种教义、甚或一个体系,而是一种生活方式,一种为特殊的激情激发着的生活方式"。[②] 所以,把哲学理解为哲学史上的种种哲学学说,比如曾为基督教教义所接纳的柏拉图主义、亚里士多德主义,就背离了哲学的原初含义。柏拉图主义当然不等于就是柏拉图的哲学,而且尤其值得注意的是,在本文的语境中,《蒂迈欧》中的宇宙起源论形而上学在《蒂迈欧》整个文本、继而在柏拉图的整个哲学中,到底处于什么样的位置,究竟该如何去理解,其实还是一个极为复杂而重要的问题。[③] 佩氏关于《蒂迈欧》与《创世记》进行的对勘直奔形而上学主题,与这个问题自然是毫不沾边;不过,这倒完全不必苛责于他,除了题域所限,这还因为,在西方思想史上,柏拉图哲学的"真相"已经失传很久了……

说哲学意味着一种生活方式,这意味着,可能把雅典的含义从狭隘的"柏拉图(主义)哲学"或"亚里士多德(主义)哲学"中解放出来。[④] 这种解放,一方面使得雅典与耶路撒冷之争的最为原初而整全

---

① 笔者觉得这可从其《神学与哲学的相互影响》等文中读出来。

② 施特劳斯,《神学与哲学的相互影响》,前揭,页107-108。

③ 如参J. Howland,《求智慧的爱欲和求秩序的意志:评〈蒂迈欧〉新译本》,见刘小枫、陈少明主编《经典与解释·5》,页307-319。

④ 所以,佩氏处理雅典和耶路撒冷关系问题的基督教(教义史)视野,不仅缩减了耶路撒冷或启示维度的含义,同时也缩减了雅典或哲学维度的含义。

的含义得以突显——即自由探究的理性生活与恭顺敬畏的律法生活之争；另一方面，也使理解“雅典”或者说“希腊”文化或许具有的更为复杂的面相成为可能。

在《耶路撒冷与雅典：一些初步的反思》一文中，施特劳斯在谈论《圣经》开端的希腊对应物时，是从赫西俄德的《神谱》而非哲学开始的。他不仅谈了赫西俄德与《圣经》的差别，更谈了诗人赫西俄德和哲人巴门尼德及恩培多克勒的差别，在此之后，又谈到亚里士多德（的神），最后才谈到柏拉图。施特劳斯对柏拉图的分析值得注意，因为与我们这里的语境有关：他对比了《蒂迈欧》和《创世记》二者的一致和差异。《蒂迈欧》中的神当然和亚里士多德的神一样，都是哲人笔下的神，所以不是《圣经》中亚伯拉罕他们的神。不过，《蒂迈欧》中的神的确和《创世记》中的神很像，而与亚里士多德的神不同，后者是纯粹沉思的神，前者却是造物神。总而言之，施特劳斯的分析至少向我们表明，“雅典”自身也具有冲突，和与之冲突的另一方耶路撒冷一样，“雅典”也不该理解为铁板一块的整体。

在“雅典”或希腊思想中，自然哲人的神与希腊传统宗教的神已经不同；如果说，古希腊习传宗教有如犹太教，是律法（宗法）性的，诸神是律法（宗法）神，而哲人的神仍然是哲学理性的产物、从而是与传统的神相抵牾的，那么，是否可以说，在希腊思想中，已经有过雅典和耶路撒冷的冲突了？另一方面，柏拉图《蒂迈欧》中的神与《创世记》中的神既同又不同，这意味着什么呢？或许意味着，在柏拉图这里——早在基督教柏拉图主义和基督教亚里士多德主义的综合之前，“就已经有了耶路撒冷与雅典的综合”，这种综合可谓一种“原始综合”。[①] 其实，西方思想史上所谓的“苏格拉底问题”，在某种意义上，就是古希腊思想中的雅典与耶路撒冷之争的问题：哲学与神学（城邦宗教）的冲突问题。[②] Thomas Pangle 说，在施特劳斯看来，“存在于柏拉图与圣经

① 刘小枫，《施特劳斯的“路标”》，见贺照田主编，《西方现代性的曲折与展开》，吉林人民，2002，页 74 - 75。

② 刘小枫，《现代人及其敌人》，华夏 2005，页 67。

的争论中最为本质性的东西,已然出现在柏拉图和诗人们的争论中了,或者,出现在苏格拉底和伊斯霍马霍斯(Ischomachus)不动声色的争论中了”。[①] 雅典和耶路撒冷的这种“原始综合”,与基督教传统中雅典和耶路撒冷的综合,其含义是完全不同的,它指的不是理性思辨与基督信仰的综合,而是哲学生活和律法生活的综合。这种综合,是政治哲学式的综合,准确地说,它正是施特劳斯力图要恢复的柏拉图式古典政治哲学的含义;这种“综合”,可谓为解决雅典与耶路撒冷之争提供了一条与基督教那种“融合”所不同的独特途径。[②]

总之,如今我们在思考雅典和耶路撒冷的关系问题时,已经需要首先问问,到底何谓雅典?指的哪个耶路撒冷?由此,二者的冲突与融合或综合,到底何指何谓?把这些绝非简单的前提先搞清楚,才可能真正切实深入而有效地做进一步的思考。

(四)

佩氏《雅》书,与其《基督教传统》等撰述一样,依据的是历史文献学原则,尽管他可能不乏超越哈纳克的野心,但这些著述仍无不笼罩于哈纳克所开辟的现代教义思想史范式之下。[③] 与之相比,施特劳斯的撰述,当然是思想家式的,这里“思想家式的”含义是说,是从现代性问题出发的。

从问思路向上看,施特劳斯和佩利坎的根本不同在于,后者是思考基督教教义史的大史家,前者则是思考现代性问题的大思想家。对

---

① Thomas Pangle,“Introduction”,见氏编 Leo Strauss:*Studies in Platonic Political Philosophy*(《柏拉图式政治哲学研究》),The University of Chicago Press,1983,页20。因此,哲学与诗之争可谓雅典内部的雅典与耶路撒冷之争。

② 自由的哲学生活与自由的信仰生活之间的冲突与综合,在某种意义上都是属于少数人的事情;但是,自由的哲学生活与顺服的律法生活之间的冲突与综合,却同时是少数人(哲人)和多数人(民众)的事情,所以才具有更为全面的政治性质,才是古典政治哲学的核心关怀。或许,抓住这两种冲突与综合的区分及其在西方思想史上的复杂的历史性纠缠,就抓住了西方思想史发展的一个核心线索。

③ 可参刘小枫所撰特洛尔奇《基督教理论与现代》的“选编者导言”,华夏,2002,页3。

比佩氏和施特劳斯对雅耶问题的处理，最为明显的就是，后者远远超出了前者的基督教教义史视野。这一“超出”的含义，其实非常深远。

如果采纳尼采的见解，现代世界不过是基督教中世纪的后继，两者其实是一丘之貉，那么，超出基督教的视野，就是意味着超出现代视野，回到古代视野。也就是说，回到古今之争的视野，回到思考现代性问题的视野。施特劳斯对现代性问题的思考，集中体现在所谓的三个争论上：诗与哲学之争、雅典与耶路撒冷之争、古今之争，前两者关系甚密，而可以说又都隶属于第三者。

在古代，耶路撒冷代表的那种律法或宗法生活，其立法者要么是诗人（古希腊），要么是先知（古希伯莱）；希腊启蒙运动带来的哲学与城邦的冲突（希腊意义上的雅耶之争），导致了传统宗法生活的破坏，在这种情况下，柏拉图式古典政治哲学重新将二者统一起来，这就是前面所谓的“原始综合”。这时的立法者是（伪装成先知的）政治哲人，这种综合，让雅典和耶路撒冷两种生活方式在一种张力性关系中，都得以同时保存下来。另外，犹太人的特殊历史命运，实际成了后世所有律法生活岌岌可危的象征。是为“古”。

后来，基督教这种本质上非政治的个体性拯救宗教，[1]在依靠种种哲学及政治思想资源取得西方文化的统治法权后，就颠覆了前面那种“原始综合”，为雅典和耶路撒冷带来了新的综合，或者说融合。可是，这种融合，不仅如前所述，为雅典（哲学）和耶路撒冷（信仰）双方都带来了损害，而且其实也让顺敬意义上的耶路撒冷生活受到了损害。这时的立法者，是怀有大公理想的基督教士。随后，现代世界到来的过程，不过是前述立法图景的世俗化过程，立法者逐步从基督教士变为世俗教士，即启蒙知识人，最终变为民众自己。作为一种生活方式的真正的哲学（雅典）理念终被遗忘，本应只属少数人的哲学，蜕变成为普遍性的启蒙哲学——或可称之为*蜕变后的雅典*。这种哲学在与信仰意义上的耶路撒冷的争论中全面获胜，而顺敬意义上的耶路撒冷生

---

① 如参刘小枫，《圣灵降临的叙事》，前揭，页53。

活,则早就被遗忘了。是为“今”。[①]

所以,在现代性或古今之争的问题视野中来看,雅典与耶路撒冷问题的现代性含义就是:在现代世界,雅典与耶路撒冷的争论或张力性关系,已然消失了。(蜕变后的)雅典及其在与耶路撒冷之争中全面的获胜,是导致这一消失的罪魁祸首。这一消失的最终结果,就是前面所说的三败俱伤。

雅典和耶路撒冷的问题,是典型又纯粹的西方问题,与我们中国人又有何干?[②]

进一步想想,恐怕不能说全然无关。儒教作为向民族性生存提供宗法伦理的习传宗教,与犹太宗教和古希腊宗教非常相似,也就是说,在中国传统中,耶路撒冷的维度可能并不缺少,至少如此比拟应该问题不大。那么,雅典这一维度呢?这就涉及到中国学界争讼已久、迄今未止的一个大问题了:中国古代有没有哲学。这里当然不是要来参与讨论,只是想提及,如果借用西方思想史中的耶路撒冷与雅典之争的视野来想这个问题,我们或许会得到一些启发和提示。比方说,如果中国古代真的全然没有西方那种哲学,也就罢了,可是,如果有或曾经有过呢?这样的话,做个比拟,在中国古代,哲学或雅典这个维度,与其中的宗法或耶路撒冷这个维度,处于或曾经处于怎样的关系中……

就算在“古”代传统中,我们没有哲学,但在“今”天的现代传统中,无论如何,我们是有了。如是,西方思想史中的雅典与耶路撒冷之争问题,对当下的我们而言,可能就是一个真问题,不仅有意义,这意义可能还是切身的。哲学在现代中国传统中的出现,与中国的现代性开端基本同步,因此,在理解中国遭遇的“三千年未有之大变局”的现代性问题时,理解西方哲学、(蜕变后的)雅典进入中国到底意味着什么,就是一个要害。如今,现代性问题在中西方基本同步了,“礼崩乐坏”是中西共同的生存境遇,那么,西方语境中的雅典与耶路撒冷之争这一问题的含义,以及前述那种三败俱伤,对于我们今天的中国生活

---

① 以上可参刘小枫,《施特劳斯的“路标”》,前揭,页74-76,83。

② 可参陈建洪,《耶路撒冷抑或雅典:施特劳斯四论》,华夏,2005,页156以下。

而言，能说仅仅是一种参照吗？

当然，值得再次强调的是，无论理解西方的思想史和现代性，还是借机思考中国的思想史和现代性，在面对“雅典和耶路撒冷有何相干”这个问题时，我们都要懂得，首先不要意欲去解决这个争论，而是要晓得回到这个争论，当然，前提又是，先要弄懂这个争论。

评《政治哲学与亚伯拉罕的上帝》[1]

马蒂(William Mathie) 著
李致远 译

潘格尔(Thomas L. Pangle)著《政治哲学与亚伯拉罕的上帝》(*Political Philosophy and the God of Abraham*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003, 196pp.)

潘格尔的《政治哲学与亚伯拉罕的上帝》一书取得了惊人的成就,对此,很少有读者会否认,笔者自然也不例外。潘格尔小心翼翼地细细审查了他的研究焦点——《创世记》前二十二章的本文。通过对文本及其隐喻的深思熟虑,他提出了一些问题;对这些问题,犹太人、阿拉伯人、基督教神学家以及古今哲学家均已纷纷提出各种五法八门的回答;潘格尔在处理这些问题时,则展示其对这些回答的非凡的精通博识。他给他的读者烹制了一桌丰富而多样的大餐,我们自然应该深深地感激他。但同时,为了适恰地回应潘格尔的工作,我们需要尽力搞清他的意图。如果想适当地称赞他所做的一切,我们就必须考虑什么才是他真正想要做的。人们无需质疑厨师的烹饪手艺,而只愿做一

[1] 【译注】经授权译自《解释》(Interpretation: A Journal of Political Philosophy, Spring 2005, Vol. 32, No. 2)。

个有适当品味的食客；即便不是为了感谢，也只需在开口之前停下来想一想，而大可不必细细检查菜单，看看关于我们即将享用的佳肴，它告诉了些什么。

潘格尔说，他想要“复兴政治哲学与《圣经》的遭遇”（第1页）。这是此书的开场白，它定会使我们想起其先师施特劳斯的话。在《进步抑或回归?》（潘格尔把此文收在其所编的施特劳斯作品集中并在本书中频繁引用此文）一文的最后一段，施特劳斯点明了关于某些事情——他似乎在此文中已经展示过——的重大而“激动人心”的意涵：即哲学不能驳倒启示，启示也不能驳倒哲学。施特劳斯曾说，至少只要我们经历着这种冲突，就意味着西方文明绵延不绝的生命活力内在于两组相反密码的紧张之中：

> 没有人能身兼哲学家和神学家，就此而言，也不可能超越哲学与神学的冲突或者伪称综合二者为一体。但是，我们每一个人都能够且应该成为不是哲学家就是神学家，哲学家面临神学的挑战，神学家则易受哲学的质疑。①

我们如何以及是否能完全理解施特劳斯的言词（甚或确信，这些结论性言词表达了整篇论文的教诲），对我来说，这看来是个难题。哲学家能正确地面对神学的挑战吗？这难道不正意味着，哲学家应该开放这种可能性：即无助的人类理性是残缺不全的，合乎理性的生活——哲学家的生活——终究不是最好的人类生活？另一方面，神学家如何能够面对哲学的挑战而不暗自怀疑启示的真正可能性，并因此违忤上帝经由言词默示的戒命？于是，人们就会纳闷：哲学家一旦迎击神学的挑战，是否因此就不再是一个哲学家？而神学家一旦向哲学开放就不再是一个神学家？认识到慰藉实际上乃是我们必须拒绝的，

① Strauss, Leo,《进步抑或回归?》(Progress or Return?)，载 Thomas L. Pangle 编：《古典政治理性主义的再生》(*The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago: University of Chicago Press)，第270页。

这种认识所提供的那种慰藉才是真正的慰藉吗?从我们面前这本书的实际情况,可以推测,上述问题某种程度上对潘格尔也依然是问题。在随后的评论中,我希望鉴别一些潘格尔书中更直接地提出的问题,并假定这样或许有助于我们深入思考施特劳斯文句的复杂意蕴。

潘格尔是带着他所谓的“哲学意图”进行写作的(第16页)。因而他承认,有些东西我们学自于所谓的“高级批评主义”(由斯宾诺莎首创,这种方法往往只不过是把文本的意义还原到人类起源);而更多的则学自于相互竞争的传统注疏家(包括希伯来《圣经》的犹太注释家和天主教及新教神学家如奥古斯丁、托马斯·阿奎那、路德、加尔文、弥尔顿、朋霍费尔、巴特等)。但是,正如潘格尔自己所言,所有这些,只有就其要求人们注意带着他的哲学意图——在其引言中已经提出的——研究文本而言,才引起潘格尔的兴趣(第15页)。究竟什么才是哲学意图呢?在一开始,潘格尔就提醒我们回忆苏格拉底的政治哲学活动与政治共同体之间的冲突(这一冲突在苏格拉底之死中达到顶点),回想苏格拉底及其后继者为了保护哲学家免于城邦借诸神名义进行的指控而做出的持续努力(第3-4页)。然而,倘若这诱使我们设想:同苏格拉底的事业一样,潘格尔此书意在保护哲人免于公众意见的威胁;有人就会问:在我们自己的时代,这在多大程度上以及为什么是必要的呢?假设我们改变问题的说法,问:潘格尔为什么可能对没有他这本书的状况感到不满意呢?潘格尔说,在工作的开展中,他受惠于苏格拉底式的哲人和苏格拉底本人,他们曾一心一意应付希腊诗人们的挑战,这挑战来自他们对诸神的解释。他还受惠于苏格拉底的中世纪继承者——如迈蒙尼德——他们曾能够或被迫遭遇到圣经的上帝。他也受惠于现代哲学家。但潘格尔首先受惠于他的老师施特劳斯(也是笔者和本刊众多读者的老师)——在潘格尔书中一些地方,施特劳斯只是作为“苏格拉底式的政治哲人”被提起(如:第58页)。从而,可以这样重新表达我们的问题:即什么任务留给了潘格尔,使他对他的前辈已完成的事业给出自己的解释?潘格尔引证中世纪哲人以便说明:对于那些异教诗人所持的有关诸神的主张,苏格拉底的回答“一旦放在哲学理性主义与更可怕的《圣经》挑战的遭遇中,

加以重新思考或再次上演，就依然是正当有效的"（第13页）。但是，如果中世纪哲人正确地看到了苏格拉底为哲学所做的辩护"依然有效"，那么，面对圣经启示，还有什么东西没被苏格拉底说过的，而仍有待进一步说明呢？并且，倘若的确有些东西必须说明，则我们何以竟能假定中世纪哲人如迈蒙尼德竟没有说过呢？虽然我们应该设想他们的处境要求一种迂回间接的表达方式（如迈蒙尼德《迷途指津》之类著作），而在我们自己的时代，我们已被告知可以正确地阅读这些著作，并且甚至知道，从事这种复杂解读就是参与政治哲人的活动。

尽管现代哲学家们也帮助了潘格尔开展他的工作，但他们的贡献是含糊可疑的。理解这种含糊性，我们就可能稍稍更清楚地辨明潘格尔着意提出的"哲学意图"。现代哲学家们通过两种方式处理圣经启示，并由此甚至发展了对《圣经》的既显白又隐微的解释。首先，像我们可能设想的潘格尔一样，他们着意于保护理性，使之免于服从圣经企图，并借此，他们展开了对圣经启示的哲学批判，严正质疑了"《圣经》原初信息的一致性、高妙性和真实性"（第10页）。通过开展这种批判，现代人拓展了他们最深刻、最可贵的解释视野。他们"鞭辟入里的怀疑"指引了潘格尔开展自己的事业。但是，现代人的策略"并没有推进到他们的圣经解释最深层面的前沿"，亦即，现代人的策略没有阐明或回应圣经教诲最一致和似乎合理的陈述；他们的策略毋宁说是，借助于大众文化革命，以保护哲学免遭启示的威胁，这种革命的最终目标是腐蚀"人类关于圣经启示的意识和证词：即圣经启示的核心显然就是惩戒理性的自足性辩护"（第7页）。他们实现这一目标，至少部分地是借助于对《圣经》的重新解释，这种解释把圣经宗教变成一种市民宗教，以支持他们想要创造的新的世俗文化。而另一方面，古典哲人则通过发展一套自然神学来处理"宗教"的挑战，如果这种自然神学"勉强能见容于社会"，就仍将引导某些人逼近这些基本问题（第5页）。即便现代哲学家们打算把"他们最有思想的读者"引向潘格尔着手的工作，他们的最初努力却滑向一个截然不同的方向。为了消除启示对理性的威胁，他们着手创造"一个（将愿意）被世俗进步的奖赏所催眠的世界，在这样的世界，越来越少的人（甚或尤其在有思想的人

中间)会认识到",严正面对"《圣经》对理性及其世俗进步"提出的挑战是"值得一做的"。他们对《圣经》的重新解释,借助"蓄意伪造的'合理的'解读",意在使《圣经》符合他们的目的;"他们处心积虑地把《圣经》的真正言词置于荒谬可笑或苍白吓人的理解之中",这样做时,他们就把那种解读强加给《圣经》(第 11 页)。并且,《圣经》是否"真的能如霍布斯和洛克所宣称的那样臣服于合理性",这"的确可疑"(第 6 页)。现代哲学家们的"最终文化目标"是"把宗教反思与论辩降格为……仅仅是私己的与个人的浅薄而善变的鸟儿一样唧唧喳喳的身份";而且,他们使所有"神学讨论……变得极其'相对化'并因而……极不严肃",就此而言,他们成功了(第 11 页)。

尽管潘格尔把现代人所创造的世界描绘成"文化游乐场,它将我们仁慈地软禁起来,以致我们像面色苍白的青少年",但他并不打算把"启蒙运动所取得的……社会政治(sociopolitical)成绩"一笔勾销,这不仅是因为这种勾销不大可能成功(第 11 - 12 页),而且"有毒"。为什么?是因为现代人已至少克服了《圣经》挑战而达到他们(我们)理性主义者的独立自主,而勾销他们的成绩可能威胁自主的理性吗?无论如何,"出于忠实的自我理解(authentic self - understanding),在严肃而深沉的思想层面上",潘格尔确实想帮助至少某些人逃离这个由现代人创造的世界。但是,现代哲学家们创造的文化可能包含的自我理解的不忠实确切地说是什么?"很少有思想家认识到"严肃面对"《圣经》对理性及其世俗进步"提出的挑战"是值得一做的",这种说法可能是成问题的,但是,如果不想在原地兜圈子,我们就必须更准确地界定这一问题。首先,我们会注意到,现代哲学家们招致的文化革命不仅消除了宗教反思;而且消除了"有关古代共和主义所追求的美德的反思与争论"。现代计划不仅"随意地译解"神学讨论,而且儿戏地描绘"人类的灵性实现与命运"。潘格尔意在使我们能够"在他们成功和失败的地方"评估和鉴别现代人的设计,并声称:为了实现此项任务,"我们需要恢复他们对根本挑战——他们所遭遇并力图借助文化革命加以解决的——的极端视野"(第 12 页)。潘格尔示意我们如何识别现代人的"成功与失败"?我们难道不是必须假定:他们的失败正

是其对启示之挑战的解决？对启示的挑战，潘格尔的回应与现代哲学家有何不同？他说，与现代哲学家们相比，他"更少强词夺理也更少自以为是"（less polemical and less presumptive）。尽管他将"严肃考虑"他们的解释建议和含蓄而坦率的《圣经》批评，但是，为了精心制作一篇对话，以便在里面能够阐明："从完整且可理解的《圣经》教诲以及哲学理性主义对此教诲的回应中，我们可以了解些什么东西"，他仍将"在所有情况下……返回到《圣经》，寻找答案"，以反驳现代哲学家对《圣经》的批评（第13页）。

潘格尔想要避免的现代人的假定确切地说是什么？我们可以推想出这种假定——斯宾诺莎最公开地表述过——就是：《圣经》可以还原到人类起源。但是，对潘格尔而言，《圣经》是何种文本以及应如何解读呢？潘格尔想精心构织一篇哲学理性主义与他所谓的"完整且可理解的《圣经》教诲"之间的对话。他打算以哲学家的身份来审问《圣经》。但是，潘格尔认不认为应当在《圣经》内部发现"完整且可理解的《圣经》教诲"？可理解的教诲是否要通过对《圣经》本文的认真研习而获得，正如柏拉图《礼法》的可理解的教诲必须通过对此作品的本文进行精心研究而获得？在对前者的研究中，哲学家的目标是不是同后者的情形一样：即通过调查——这种调查预先假定作者的意图必定或多或少完美地表达在作品中了——以揭示作者在其复杂作品中谨慎表达的意图？

潘格尔意图精心构织一个"完整且可理解的《圣经》教诲"与哲学理性主义之间的对话，在直接表明这种意图时，潘格尔引证了（并且似乎深表赞同）中世纪柏拉图主义者和亚里士多德主义者的主张：即认为苏格拉底为古典理性主义所做的原初辩护，尽管在对异教诗人之多神论的回应中得到了扩展，而"一旦放在哲学理性主义与更可怕的《圣经》挑战的遭遇中，加以重新思考或再次上演，就依然是正当有效的"（第13页）。固然，潘格尔在此的确称，比起异教诗人们的鬼话，《圣经》提出的挑战"更可怕"也更深刻。但是这确切来说意味着什么？在好几个地方，潘格尔说或暗示，《圣经》——他可能称为《圣经》的"整全且可理解的教诲"——的意义本身是哲学理性主义挑战的结果

(如:第12页)。例如,对潘格尔来说,上帝全能的意义和对出自虚无(ex nihilo)之创造的理解是这样一个彻底思考——即与哲学家的论辩相比,《创世记》说了什么——的结果,这种思考唯当《圣经》信徒遭遇柏拉图和希腊哲学知识时才成为可能。如果情形确实如此,我们能够恰切地谈及《圣经》的“意义”吗——如潘格尔随后所做的?我们应该如何确切理解潘格尔对这一术语(意义)的使用?潘格尔注意到,对斯宾诺莎来说,《圣经》关于上帝全能的含意之清晰性的缺乏破坏了它的智性权威。并且,至少对斯宾诺莎来说,声称那些含意后来被诸如伊本·厄斯拉[①]或迈蒙尼德之类的注经家所发现,这种主张意味着,我们应该接受《圣经》“这个不可思议的论文”并且只有假定它是用一种隐微智慧——这种智慧只有在《圣经》所声讨的真正的希腊哲人帮助下才能译解——写成的,才能搞清它的意思。潘格尔接受斯宾诺莎的结论吗?他的直接反应是问:斯宾诺莎如何能够确定,“创造与全能的最深意义”恰恰应该以这种方式加以揭示,这本身不是神意计划的一部分?

应当如何理解和阅读《圣经》?这是潘格尔本书第一章的明确主题。这一章题为“创造的双重说明和解经学问题”。正如题目显示的,潘格尔在此提出了一个问题,即《圣经》是何种性质的书——在完全确切的意义上来说,它是不是一本书?这问题首次验明了《圣经》向我们显示的几个“严重的解释难题”中的第一个难题:即它呈现了对创造的两种截然对立的说明。在这一章,潘格尔回顾了20世纪和19世纪晚期围绕《圣经》解释的学术争论,尤其是风头正劲的“文献假定”学说——即将《摩西五经》看作四种根本不同的素材的甚晚结合。但是,从一开始,我们就应该注意,潘格尔坚持他自己的解释立场并不是基于对这些争论的反思。他检审圣经学者之间的争论,不过是为了与那些争论相比而“确立”自己的立场。他的取向是正当的,因为“它似乎最有助于最充分详细地阐明《圣经》对政治哲学提出的挑战”(第21

---

① 【译注】伊本·厄斯拉(Abraham Ibn Ezra,1089-1164),西班牙犹太教学者,最早否认《摩西五经》是摩西所写。

页)。潘格尔自己的解释立场,视《圣经》为"一种为时甚久的文学传统之自觉教诲的集大成者;这一文学传统为随后的编校者所贯彻,而这些编校者巧妙而虔敬的智慧从来不敢天真地假定自己就是其原始资料和素材的主人"(第 20 页)。在此,即便我们的第一印象是,潘格尔至少欢迎 20 世纪对文献假定或"高级批评主义"的一些批评,但他也并不完全反对这一学派。并且,他也决非认可"高级批评主义"所批评的传统理解,或者当代一些人依其假定所做的另一种最极端的选择。当然,他表示,我们应该感谢文献假定的倡导者,因为他们已经把我们从为时甚久的传统——这种传统观点把《摩西五经》看作"经验可考的历史记录,从众先知并且首先由摩西的亲笔书写而不断传播,直至我们"——中解放出来(第 21 页)。"文献假定"者的批评已迫使我们认识到,包括《摩西五经》——被奉为圣典——在内的材料汇编不仅仅限于"历史发展的分散和较晚的阶段",而且更是一个伴随着宗教或神学(不仅仅是政治或经济的)紧张且长期上演的复杂的思想活动;这些为潘格尔所称赞的批评家也十分反对其他新近学者的观点——他们想把《摩西五经》看成好像是"某种意义上类似于希罗多德之类纯粹而专横的编史家汇编而成的"(第 27 页)。正如我们已经看到的,潘格尔自称要比早期现代哲学家们更少自以为是地继续进行。因而,当他处理这些哲学家的圣经文本批评时,他将"返回《圣经》"以寻找对这些批评的回答。但在这种探索中,他并不会依循这一原则:即通过假定"作者可理解的意图",文本中令人困惑的难题总是能够解决——正如在阅读比方说柏拉图的《礼法》或洛克的《基督教的合理性》时他将会使用这一原则。恰恰相反,他"从未排除"这种可能性:即圣经中的矛盾、含混或明显错误可能是由于文本的编校者感到无能为力——假如(或正因为)他很虔敬,就会感到困惑与为难。

文本中的矛盾可能是由于人类在编辑《圣经》文本上的无能为力,这种可能性的开放是潘格尔自称与其先师施特劳斯共有的取向。潘格尔说,这是施特劳斯的取向,它显明于《耶路撒冷与雅典》一文;在这篇论文中,施特劳斯注意到,《圣经》并不要求我们相信并非作为奇迹出现的奇迹;从而,即便上帝对人的言说必须被视为奇迹,《圣经》也从

未把有关上帝对人的各种言词的编译活动当作奇迹。(实际上,正如施特劳斯也注意到的,我们听到匿名人的声音——比方说,关于起源的说明——这并不意味着我们已经看到他所讲述的事情,也不意味着我们已经听到来自上帝的说明。)因而,潘格尔的解释立场类似于他所谓的施特劳斯"解经学假设"。因为"受教于希腊人",同潘格尔一样,施特劳斯反对卡雪图[①]的主张即《创世纪》的最后编订者是一个类似于但丁或李维的真实作者(第27-28页)。潘格尔和施特劳斯这类"受教于希腊人"的哲人比其他学者拥有更严谨的观点,那些学者如卡雪图和黑格尔(第87页,我们稍后即将获悉)之流认为应该将《圣经》及其编订者看成一本书和一个作家。施特劳斯在下面的论述(见于《耶路撒冷与雅典》一文)中提出了一个原则,即要把《圣经》与严格意义上的书区别开来;此时,他不再表示必须谈论"《圣经》的起源及其传承",转而对勘《圣经》原本与希腊副本。潘格尔在开始自己对同一章经文的讨论时,引用了这些话:

> 一本严格意义上的书的作者排斥任何不必要的东西,排斥任何不能满足他的书着意要实现的意图的东西。把《圣经》编成一个整体的编辑者与特别是《托拉》(Torah)的作者相比看来遵循着全然不同的规则。面对先在的神圣言辞(这些言辞必须以极大的尊敬来对待)的多样性,他们仅仅排斥那些无论怎么推想也不能变得与根本而权威的教诲协调一致的东西;先在的神圣言辞唤醒了他们极大的虔敬,正是这虔敬引导他们对这些言辞做了正如他们已经做过的那些改变。

现据潘格尔,施特劳斯的"解经学假设"——在他的《〈创世记〉释义》中,我们会看到,他也使用了类似说法甚至更多——不仅反对卡雪图的假定,而且反对迈蒙尼德的假定。或者,它甚至反对迈蒙尼德在

① 【译注】卡雪图(Umberto Cassuto 或 Moshe D. Cassuto,1883-1951),杰出的犹太解经学者,生于意大利的佛罗伦萨,著有《〈出埃及记〉注释》。

《迷途指津》中明显采用的方法,即将一种隐微意义归于《圣经》。迈蒙尼德在《迷途指津》中主张,要这样阅读《圣经》:就好像它包含着一种完全不同于其表面教诲的隐微或准哲学的教诲。正如潘格尔在对我们上面所引述的一个附注中指出的,照施特劳斯看来,这恰恰表明:迈蒙尼德的《迷》"不是一本哲学书"(第298页,注释29)。一个哲学家在写一本关于《圣经》的书时,如果他自己是作为一个哲学家写作,就不会把《圣经》当成一本哲学书。"施特劳斯是作为一个哲学家来写他的注解的,根据这一事实可知,施特劳斯与迈蒙尼德的隐微解释分道扬镳了"。

现在,潘格尔所谓的他"自己的勘探解经学"自然不完全等同于施特劳斯的解经学。之所以不同,纵然"只是由于施特劳斯可能走得太远(对潘格尔而言),或者当他再三断言《摩西五经》的编辑者'仅仅排斥那些*无论怎么推想*都不能变得能与根本而权威的教诲协调一致的东西'"时(强调是潘格尔重复施特劳斯的话时所加;第28页),至少会给人以错误的印象。但潘格尔不想与施特劳斯走得同样远吗?或者,他只是想避免给人造成已走得太远的印象吗?潘格尔这样解释他与施特劳斯的分歧:他问,既然《圣经》的编辑者"或多或少自觉地接受了重述或重组(通过他们灵感的选择编辑)'根本而权威的教诲'的职责"。那么,对那些编辑者而言,"这"——施特劳斯的论述或者多半是他的重复——是否确实或者看起来确实是正当的?潘格尔指出,"根本而权威的教诲"并非完全由"先在的神圣言辞"组成;它也是这些言辞汇编者和传译者的作品。(回忆一下施特劳斯的观察:一个讲述者,比如关于创造的说明,既不意味着我们已经看到他所报道的事情,也不意味着这个报道出自上帝之口;有人可能会进一步说,先在的言辞之变得神圣是由于编辑者决定将其当成神圣的来对待。)于是,潘格尔表明,他自己的实践将会如何反映出他与施特劳斯的分歧:尽管他承认《创世记》也许"'*充满任何人都不愿有的矛盾与重复*'",但至少在最重要的情况下,他试图严肃考虑这种可能性,即那些"原本无意的矛盾和重复"可能"后来就被有意地编织在一起,以至于促成至少部分的和解,并从而达到连贯意义的名副其实的丰实"(28)。而且确

实,潘格尔现在必须证明他对卡尔·巴特解经学的赞成是合格的;因为他不同意巴特,而拒绝承认(奥古斯丁则会承认)"在《创世记》中,一种历史地展开的神圣故意性给出了丰饶的意义,而这些意义甚至可能已经超出了人类作家的理解"(第192页,注释26)。(紧接着上段引语,施特劳斯附了一段短评,潘格尔却没有提起。施特劳斯补充说,通过排斥那些无论怎么推想都不能变得能与根本而权威的教诲协调一致的东西,《圣经》编辑者"预备了《圣经》解读的传统方式,即把它看成好像一本严格意义上的书"[《耶路撒冷与雅典》,第163页],这种排斥怎么会含有这样的结果?施特劳斯说,把《托拉》当成一本严格意义上的书,这种倾向曾被这种信仰——即"相信《托拉》是唯一神圣的著作或最卓越的著作"——无限地加强。)

潘格尔的解经学方法既维持又偏离他归之于施特劳斯的那种方法,那么他的方法要求的是什么呢?例如,假如施特劳斯或潘格尔在一本严格意义上的书中发现一个错误或明显矛盾,他们将不会把这矛盾看成作者能力不济造成的失误,而宁可去问,哪个矛盾陈述更可能是为了表达作者最真实的意图,或者更确切地说是作者作为一个哲学家的意图。在这种工作中,解释者遵循的规则是通过对此书及类似的书进行长期而仔细的研究而获得的。解释者经常被这样一个假定引导,即假定:在一本严格意义上的书中,无论他发现到什么,都在那里并如其必定所是的那样,而通过获知这些明显错误和矛盾的存在方式,解释者与那个假定达成和解。是什么因素使这些书成为"严格意义上的"并且使解释者取得正确地阅读它们的资格?这就是解释者与作者的共识:即哲学家意欲被其他哲学家或能够成为哲学家的人们所理解,而同时免于哲学敌视者的迫害;而哲学之所以被敌视,是因为哲学家的追问可能扰乱意见,而这些意见是哲学读者和作者必须生活其中的。作为哲学家的解释者如何知道先于他的文本不是一本严格意义上的书?在这种情况下,他如何进行解释?根据他所引用的施特劳斯表述的原则,潘格尔发现编辑者或编辑者们(经由他们之手,先前的文本得以流传)被另一个规则引导:对传至他手上的"神圣"文本,编辑者必须仅仅修改或删除那些想不出其他办法使这个文本(他将修正

或否弃的)与那些文本权威而根本的教诲相协调一致的地方。但对此,哲学解释者如何看待?既然这些作品的作者或编者遵循这一规则,他如何以及为何来解释这些作品?哲学解释者如何寻找由文本的"灵感"编校者造成"意义的丰实"(这些文本原本充塞着无意的矛盾),而不至于把一种隐微或哲学的意义归于那一编订文本,以致提供一种像迈蒙尼德为《圣经》所提供的那种解释,并因而不再是一个哲学解释者?对这一最终问题,或许可以这样解答:即假定《圣经》的"灵感"编辑者的说教意图远胜于哲学意图——如潘格尔所作的(参见:第17、20、51、60、72页)。但是,不区分一个教师知道什么与他想要传授什么及怎样传授这两者,而想明白地论及其说教意图,这可能吗?或者抛开这些异议不说,我仍然必须要问:哲学解释者(潘格尔所理解的)假如已经取消了编校者可能有的"智慧"(仅仅在被哲学家所承认的意义上),这时他又将如何解释《圣经》的一位或许多相继编校者的说教意图呢?基于这种假定,哪种解释是可能的?

我想,如果我们转而求助于潘格尔的《创世记》注解,我们就会发现,对潘格尔归于文本的那种意图的陈述具有惊人的多样性,这反映了潘格尔解经学原则提出的困难。潘格尔不能说:《圣经》由于不知道或意图否定哲学知识的可能性,就因而对希腊哲学家已教导我们的所谓的"自然"保持沉默(第29页);或者,《圣经》对维持生命的空气的忽视不值得研究。在另外一个地方,潘格尔"被迫推断":《圣经》没有公正地面对这个问题,即上帝是否从先在事物中创造(第37页)。借助于施特劳斯,潘格尔看到了支配创造之第一次说明的清晰而复杂的提升计划,因此他评论说,我们在"微妙而最温文地准备第二次说明"(第51页)。有时,潘格尔谈及《圣经》"*似乎想要说的*"(如,第46页)。有一章,潘格尔建议我们考虑一下作为人的必要教育之一部分的堕落;在随后一章,我们获悉,这种"'说教的'解释"不能维持在"《圣经》的实际文本基础上"。如果堕落是人的教育之一部分,则"比*起我们迄今已经承认的*,这种教育不是太多问题,就是太少一致性"(第71页,强调为笔者所加)。我们得知,"从刚一开始,《圣经》对人类说话,就像对着这样一种存在物——他们带着自己俗世的必死性进

人存在之可怕而不必要的破裂之中”(第73页)。亚当和夏娃堕落之后第一次体验到性的羞耻,潘格尔说,这“*可以解释为*(强调为笔者所加)这样一种意思:即这对夫妻真正意识到隐含于他们性欲之中进一步违忤的强大诱惑”(第83页)。有时,《圣经》所没有说明的可以视为哲学家将会做的沉默(第48页)。根据潘格尔,卡雪图指出“赤裸的”希伯莱词义极近于“狡猾的”,这一事实意味着,《圣经》在隐秘地暗示:一种几乎看不见的罪恶在第一个男人和女人堕落之前出现在他们身上,这似乎是合理的(第83页)。但是,黑格尔坚持上帝在将那男女逐出伊甸园之前所说的话——“看吧,那人已经与我们相似,能知道善恶!”——的重要性,这时潘格尔注意到,黑格尔没有考虑“一个希腊人”的看法:即他们会认为这些言词很可能仅仅是一种关于神的相当不一致的观念的遗迹(第87页)。在许多情况下,对《圣经》“尊敬的”对待,并不排斥有趣的讽刺音调——正如潘格尔提到的罗特(Lot)①,他“出于盛情款待的义务感,表现出惊人的牺牲精神”,为了满足鸡奸者的性欲,竟把自己的女儿作为替代品奉献给天使般的访客(第153页);或者,在评注诺亚第一次奉献燔祭品时,潘格尔评论道,亚伯“从未想到要炙烤他所献祭的动物”(第114页)。如果形形色色解释中潜在着一条单一原则,那它就只能是潘格尔所倡导的那一原则,例如,他赞成这种对《圣经》免除自然的“勘探”解读,这并不是因为这是《圣经》所说的因而总是或大部分是清楚无疑的,而是因为它是《圣经》“最深奥,或者至少……极富挑战性的深刻……教诲”(第45页)。既然《圣经》的解释所依循的原则与一本“严格意义上”的书的解读原则恰恰相反,我们就可以推定:把这种解经成果当成好像是对一本严格意义上的书的解释结果,这将是错误的。潘格尔的研究目的不是发现《圣经》的意义,而是——如其所言——复活一种争执。

潘格尔说,他想复兴圣经启示与古典政治哲学之间的对话。他声称,这种复活的对话将使对话伙伴或敌手相互启发、共同受益。但是,谁才是真正的对话伙伴?什么才是对每一个参与者的裨益?最后,潘

---

① 【译注】见《圣经》创19。

格尔在本书中作为对话加以精确描述的方案能描绘和开展到什么程度？这种对话的一方是苏格拉底式政治哲人，包括苏格拉底及其前辈——潘格尔说苏格拉底"重建"了哲学事业（第1页）——及其继承者包括现代哲人们、施特劳斯及潘格尔本人。他们是这样一种生活方式的辩护者，即凭借独立的理性去发现潘格尔所谓的"关于他们在宇宙中的位置，关于好，关于正义，甚至关于神启的不变真理"。潘格尔也把这些人描绘为哲学地思考的人，甚或刻画成"*被迫试图成为*哲学的"人（第10页；强调是笔者所加）。但这场对话的另一方是谁呢？是上帝么（第169－170页）？是那些声称已听到上帝声音的人？还是《创世记》各章（潘格尔的主题）面目不清的叙述者——这些叙述者既没有告诉我们他们是谁，也没有说清楚他们记下的从上帝那里听来的话？或者是虔诚却不胜任的匿名的"灵感"编订者？抑或是那些自称经验过在某些方面与《圣经》有关的神启的人？难道是那些人——从奥古斯丁和"高贵的纳奇曼尼德斯①"到"灵感"的弥尔顿、巴特以及我们同时代的朋霍费尔，他们大量著述，去解释或证明那种自许经验的事实和内容？或者，我们应该把苏格拉底式哲人的对话敌手看成是下面（仅仅）两类人——帕斯卡将承认这种分类是合理的，而潘格尔则反对——中的任何一类：认识上帝而全心全意侍奉上帝的人和不认识上帝而全心全意侍奉上帝的人（第9页）？或者，我们必须得说，正因为《圣经》并非"严格意义上的"书，所以潘格尔所要寻找的对话伙伴必定就是潘格尔自己的创造物或再创造物？无论如何，对话中，潘格尔实际指定的非哲学受益者就是政治神学家，潘格尔允诺给他们的好处是某种一致性，这一致性必定出自（也许仅仅出自）神学与理性主义挑战的遭遇（第39页）；或许还有一个好处，即认识到一致性的界限（第95、170页）。无论怎样考虑这些好处，我们注意到，潘格尔最终并没有诉诸于这些好处，而是诉诸于仁爱的神学美德，以便使他的对话邀请显得令人佩服（第10页）。潘格尔也并没有伪称自己主要是为了政

---

① 【译注】纳奇曼德斯（Nachmanides），生于13世纪的西班牙，最早的卡拉巴主义者（Kabbalists，犹太教秘传派神秘主义），著《〈托拉〉评注》等。

治神学的好处,比如说,把它从它因现代哲学家发动的成功的文化革命之故而深陷其中的低尊重中援救出来。但他的目标更在于恢复古典理性主义,使之摆脱不幸的流放境况,这种放逐出自后现代哲学家之手,他们的“最高祭司”已经借“形形色色无定形的半调子宗教信仰指控理性臆想的已破产的自治要求”(第12页)。

但是,潘格尔在本书——从政治哲学的角度审问《圣经》——中倡导和发起的对话如何能取得这样的效果呢?它会是如其所言的那种对话的结果吗?若假定这样一种对话,使每一个伙伴在讨论中都能从别人——别人知道而他不知道的事情——那里学到一些对其自我理解来说重要甚至本质的东西,这种假定一定可疑。正如我们已看到的,潘格尔固然没有为那些认为或自称经验过神启的人提供这样的期望,但他也没有向苏格拉底式的伙伴暗示任何类似好处。其实,在本书的开篇,他似乎就避免这样做,因为他解释了苏格拉底公开自称的无知为何要求他怀疑甚或否认任何人自称经验过那种不符合苏格拉底自己理性的神启,而且他赞同这种否定(他将之归于亚里士多德),即否认预言“来自上帝胜于来自自然”(第2-3页)。他的书所要求的质问并非神学家对哲学的质问,而更经常地是“哲学对哲学的审问……一种哲学的自我质问”(第183页)。但是,我们可以认为是如此描述的任何东西,在潘格尔书中什么地方找得到?不过,正当谈到这种审问时,潘格尔也的确注意到:尽管哲学能够试图理解《圣经》,而这将意味着哲学要服从圣经上帝,并“真诚地怀抱这种屈服的可能性”,以至于质问必须保持为一种假想;但哲学知道自己决不会做出那种屈服“并保持安分守己”。在潘格尔的对话中,如果说虔敬的伙伴有功于哲学家的自我理解,他的贡献也只是间接的。哲学家能够反思某些东西,而这些东西对他的哲学活动来说将会意味着认《圣经》为真,但是,他不能真诚地设想这种可能性:即《圣经》就是真的。那么,哲学家如何能够通过潘格尔所描绘的必要的假想的质问来推进自我理解呢?在此书的差不多临终遗言中,潘格尔似乎想验明一条道路以使之成为可能。他说,对“《圣经》关于自身和上帝的教诲中正义的锚定角色”的反思“迟早”会迫使哲学家去追问并回答这些问题:“什么是正义

(正当)? 这种应当(OUGHT)的含意是什么? 它何以能被理解,并且在何种程度上它必定能被理解?"他继续道,首先,哲学家必须"忍受并……观察他所经历的事情,就像接受完美答案",而这答案就浮现在质问的边界线上(第183-184页)。潘格尔似乎想说,他所发起的对话的最重要好处就是:在与《圣经》教诲的"格斗"过程中,我们被迫质疑自己关于道德责任和正义的虽成问题却最不妥协的假定。例如,对夏娃偷吃禁果之罪性的反思,致使我们质疑我们的"常识信念:即我们和他人都倾向于顽固而自觉地拥抱罪恶"并活该受罚,而这惩罚却"使我们已有的堕落境况变得更糟糕"(第100-101页)。我们因此可能会问,我们都"生来希望别人甚至自己都将会受到他们或我们该受的惩罚",这种希望的"可理解基础"是什么呢? 的确,潘格尔似乎暗示甚至证明,借助这种反思的引导,我们如何可能摆脱这种希望。另一方面,我们也必定观察到,《圣经》并没有"明确地提出甚至引起这些问题"。更确切地说,潘格尔在此提倡的反思产生于他本人对斯宾诺莎挑战《圣经》做出回答的努力。我们早已表明,现代人保护理性反对启示的办法是通过文化革命致使圣经神学转变为市民神学。我们是不是可以将潘格尔的事业视为这样一种努力:即获得一种近乎自然神学的结论——它衍生于对《圣经》的哲学审问?

对《圣经》进行哲学审问的哲学好处也是本书导言中令人困惑的差不多总结性段落的主题。这一段似乎要处理这个问题:即便如中世纪理性主义者正确地所言,苏格拉底在异教诗人们面前为理性主义所做的原初辩护"当其在与更可怕的《圣经》……挑战的遭遇中重新思考或重新上演,就依然正当有效"(第13页),但对《圣经》的哲学审问何以应该具有哲学意义? 尽管中世纪的理性主义者没有充分展开苏格拉底式哲学与"消息灵通的启示代言人"之间的对话,但他们的确告诉了我们这种对话的主题应该:首先,是创造与神的属性;其次,"也是最具决定性的",是"预言所传达的神圣律法和正当(right)的意义——正义和高贵的原则支撑和激活着神圣律法,并驱动神意和预言将神律从上帝那里带到人间"(第13页)。关于创造与神的属性的对话是有益的,依照中世纪理性主义者,这是因为它"澄清并深化了自然

的哲学意义,而自然正是政治哲学事业得以存在并应该保护的心脏"。这场被提议的对话何以得到这样的结果?在有关"创造与神圣全能之意义"的讨论中,有两个论点或许可以说明潘格尔认为中世纪理性主义者们已经考虑到什么问题。第一个是潘格尔所引的阿威罗伊的一段评论,即"哲学家只能称世界是永恒的,以便抵制创造,捍卫自身",因为根据创造,世界从前并不存在,这将破坏所有的"因果一致性"(第30页,强调为笔者所加)。第二个是潘格尔自己的观察,正如唯物主义哲学家一样,柏拉图式哲学家明确强调物质的永恒性,以否认灵魂不灭(第33页)。那么,"对神律和立法进行的哲学审问"如何服务于哲学?在回答这个问题时,潘格尔说,如果政治哲学的成立在于保护哲学——一种对自然之所是或自然之发生的研究,那么,它所暗示的将远远多于此。事实上,"对神律和立法进行的哲学质询"——"古典政治哲学的权威表述"——本身就是"自然之哲学研究的唯一充分的哲学基础或理由"(第14页,强调为笔者所加)。

紧接着,潘格尔似乎想通过"助产"活动来验明他所推荐的——或自我启动的——"对神律和立法的质询"。这种"助产"活动构成了苏格拉底式政治哲学的意义原核;它作为一种"'辩证'活动",在最好的情况下,通过对年轻人关于正义和高贵的理解进行"辩驳净化",引导他们回心转意;继而,对他们(已转变过来的)"先前信仰的"甚至自信曾经验到的神进行"疏泄"。潘格尔说,甚至在"亚苏格拉底式的《礼法》"中也能看到这种净化。我们看到,他没有使用我们带人其中的苏格拉底式对话这个名称。事实上,他似乎想说,只要有可能,政治哲学最真诚的学生就会想要参与苏格拉底那样的生活;而在我们这个时代,他将找不到他所需要的路标,以便重演色诺芬或柏拉图在对话里描绘的苏格拉底式的解放与自我解放,因为苏格拉底的世界与我们的世界是不同的。是什么特征区分了这些世界呢?潘格尔说,苏格拉底在其中实践其反驳助产术的世界是一个"充满了神们"的世界,启示对自主理性提出的挑战是"人们呼吸的真实空气的一部分"。对我们而言,问题则是我们的教育——我猜想潘格尔意指现代哲学家成功的文化革命——已经使我们远离了苏格拉底道路的必然起点,这种距离是

巨大的和人为的。正因为是"人为的",所以他志在挽回或恢复的努力就是"特别地反人为的"(第15页)。尽管苏格拉底的活动(它构成了我们必须设法参与其中的生活)是"辩驳的",好像在一条远离其起点的道路上前行,而一个人为自己和他人的生活所寻求的解放似乎就是逃离这一起点的解放。而在我们这个时代,如果可能的话,对潘格尔而言,当务之急似乎就是某种程度上优先返回这一起点,他把这一起点近似地称为"自然的"(natural)。潘格尔似乎想说:事实上"作为对哲学理性的易于理解、生动鲜明且本质有力的挑战,《圣经》仍然活着",因此他关于返回的"说教的努力"是可行的(第15页)。这种恢复之所以必要,(部分地)是由于现代哲学家成功的文化革命。但是,在这种革命所塑造的世界中,《圣经》如何——或者对谁来说——仍然活着呢?如果确实有这样一些人,对他们来说"圣经仍然活着",或者(这可能达到相同的结果)如果的确存在这样一些人,他们"如饥似渴地追求正义",那么,潘格尔在本书中建议并发起的对话如何能够一仆侍二主,既要恢复苏格拉底式辩证法的"自然起点",又要遵循引我们远离那一起点的苏格拉底式路线?

评卡斯《智慧的开端:〈创世记〉解读》

雅斐(M. D. Yaffe) 著
罗晓颖 译 张文涛 校

> 在西方传统中,这一主要为圣经信仰所支撑的过时结论(即在拥有最高的精神才智方面,以及在拥有精神才智的全部范围方面,人都是进化的顶点),现在看来已不再流行,这尤其缘于达尔文主义对从字面解读《创世记》所提出的挑战……
>
> (卡斯 1985,页 272 注)

对照着卡斯(Leon Kass)的疏解来读《创世记》,让我们重新思索阅读《圣经》意味着什么。这种事情不是完全没有先例。正如卡斯以自传方式着重告诉我们的那样,在他着手撰写疏解之前,他自己身上发生了一些类似的事情(前言页 11 - 15)。起初,卡斯是一位内科医生和科学家,虽然他乐于并且也在阅读哲学书籍,包括卢梭的《论人类不平等的起源和基础》以及康德的《人类历史起源臆测》(*Conjectural Beginning of Human History*),他把这些书读作是对《创世记》起初章节的自由解释。但在卡斯看来,一开始,《创世记》自身似乎没有能很好地对抗其哲学敌手。与萨克斯(Robert Sacks)的一次意外交谈促使卡斯作新的思考,那时,萨克斯对《创世记》作的哲学

疏解正要发表在这份刊物[1]的前面几期上。结果,在芝加哥大学、卡斯的智识之家,有了一系列非正式然后正式的研讨会,它们致力于对文本作“求智爱智”的解读——如卡斯所说,这些解读“致力于发现关于世界的真理以及我们在其中的位置,并由此发现我们应该如何生活的指南”(页1)。

前述细节多多少少暗示了卡斯注疏的精神特质,由此让人想起其注疏自身的形成过程:卡斯不断地接受那些起初在学生的研究论文中、接着在私人交谈中清楚表达的中肯见解。卡斯是一位友好的探求者,而不是宗派主义的辩护人。卡斯同样研究圣经文本和教诲的种种特征,这些特征对如今任何一位有思想的读者而言都显而易见、清晰可辨。卡斯避开了流行的圣经研究中那个不可违逆的假定,即认为《创世记》不过是从其发端的当时当地留下来的资料汇编而已——似乎它只是以某种方式在自说自话,而不是在谈论人、谈论它表面上正在谈论的那些事情。相反,卡斯发现圣经文本不仅能够接受他的哲学探究,而且也容许他尝试从解释当今道德困惑混乱的角度陈说其教诲。总之,卡斯发现,在《创世记》中有一个可行而且非常需要的有关人的教诲——“自然”,尽管无可否认这不是一个圣经词汇,而卡斯在使用它时也很犹疑不定(页44注17)。卡斯把创世记阐释为“人类学”著作(页9)。他这样做并非打算排抑《创世记》的神学特征,而是要令其呈现本来面目。且引用一个神学说法,对卡斯来说它看来有种严格的哲学意义:神恩无害于自然,反而成全自然(Thomas Aquinas, Summa Theologiae[《神学大全》], I, Q. 1, A. 8 ad 2; Kass 1985,页344-45)。

因此,《创世记》开篇几章为其后的父权制叙述提供了一个宇宙论和人类学背景。在认真吸收卡苏托(Umberto Cassuto)和施特劳斯特别关于《创世记》第一章的阐释之后,卡斯仔细分析了创世活动的前六天,他的分析表明,那些获得生命之物在性质和种类上如何明显不同;由于体现、展示出这些可被理解的清晰特征,它们是可知

① [译按]指本文所发表的这份施特劳斯学派的刊物 *Interpretation*(《解释》)。

的。对卡斯来说,《创世记》文本清楚讲述了事物可认知性的条件,这一点是它谈论事物时值得信赖的秘密所在。在相当程度上,卡斯和他的生物学家同仁们一样相信达尔文主义,但这并不妨碍他对《创世记》第一章的辩护。毕竟,如他所指出,隐含在创世活动六个阶段中的机制,可以被吸收到达尔文进化论的机制中,尤其因为,创世"工作日"的长度未予指明。同样,创造活动的"开端"(创1:1)可能并不是绝对的起始点,而是一个有意限定的起点,限定在我们视界内的事物上,限定在与我们人类有关的事物上,限定在仅当需要知道时我们才被告知的事物上。不管怎么说,一般的达尔文主义者都倾向于狭隘地关心物种如何形成,而不关心,在最终的繁盛中,它们将会或应当成为什么——当《创世记》涉及到人时,它关心的恰是后者。

卡斯分析说,《创世记》保留的前父权制章节(创2-11)叙述了一连串对人类而言具永久可能性的生活方式。每种生活方式都显示了其固有的不合人意之处,以至于人们要建立一种看似合理,或更准确地说道德上必需的新的生活方式,这种新的生活方式首先要由神圣教导来指引,而不是由人们完全为迎合自身而理解、安排事物的企图来引导。比如,第一种"自然的"可能性是生活在伊甸园中,这园子是为满足其原初人类居民、亚当的营养性和其他身体性需要而设计的,然而,结果在这地方"(他)独居不好"(创2:18)。这一困难甚至在解决它的尝试中仍然存在并愈来愈大。亚当在别的事物中寻找合适的伴侣,这使得他去命名所有其他的动物,也使得他(和夏娃)去接受蛇对上帝禁令——不许吃分辨善恶的知识树之果——的质疑;这(寻找)致使人类理性首次被唤醒,与此相伴的,与其说是"人的堕落",不如说是人"向成熟人性的上升"(页88;康德1963,页55-56)。从此,亚当不再属于这个孤立和封闭的环境。回想起来,不应当认为创造这地方只是为了安置亚当,而不是为了揭示第一位人类个体的自然限度。类似的反常之事迅速充塞了亚当子孙后代的生活:弑亲的城市创建者,该隐(Cain);无法无天的尚武

英雄,巨人(Nephilim)[1];头脑单纯的义人,诺亚(Noah);还有普及技艺的世俗之城巴别塔的建造者们。

在卡斯的理解中,神圣教导是圣经的纠补措施(corrective),既针对上述生活方式,也针对其他在《创世记》父权制章节(创12到结束)中或其外出现的生活方式。神圣教导的核心是关于父权制、即家族制的教义。上帝首先选择了一位适合的潜在家长,亚伯兰(Abram)(被重命名为亚伯拉罕(Abraham),希伯来文的意思是"民众之父"),然后上帝基于亚伯拉罕的职责而着手教育他。亚伯兰(拉罕)经受了十一次交错安排的系列考验(页263;创12-22)。第一次考验只是亲切地响应上帝的召唤,离开哈兰向迦南进发,哈兰是亚伯拉罕的先父离开巴比伦的城市生活后,在自己的迦南之旅中的定居地,而如今,上帝把迦南,连同未来政治上的伟业、光荣和祝福一起,应许给亚伯拉罕和他的后裔(创12:1-6;11:31)——当然我们会了解到将来的情况。随后,对亚伯拉罕的核心考验是接受上帝的要求:在他"之前行走",并且要"全心全意[或完美无缺或无可指责:tamim]"(创17:1;这里的翻译和插补是卡斯加的);这一考验一方面与上帝对其当初承诺的重复有关,另一方面与亚伯拉罕的更名、以及亚伯拉罕为纪念他们在行进中与上帝立约而对自己及其人民行割礼有关。然而,作为最后一个考验,上帝突然要求(原文如此)亚伯拉罕献出他盼望已久的儿子和继承人(参看希伯来词缀na',"请求",创22:2)——似乎要勾消他已经许诺和所做的一切。亚伯拉罕是否充分领会了上帝提出这个令人震惊恐惧的要求的原因,对此,卡斯有所保留,但他看到,有必要提供一种看来正确的选择,以取代那种神学非理性主义——比如,基尔克果的。经再三思考,这一要求可能不似乍一看那么突兀了。卡斯细致地论述道,上述原因与我们事先被告知——尽管亚伯拉罕未被告知,或者因为他未被告知——整个事件只是一次考验有关(创22:1)。换句话

---

① [译按]Nephilim即所谓堕落天使(Giants)、《创世记》六章4节"那时候有伟人在地上,后来神的儿子们和人的女子们交合生子,那就是上古英武有名的人"(自《圣经》和合本)。这里的"伟人"即Nephilim,此处译为"巨人"。

说,这一考验迫使亚伯拉罕思忖,去除上帝的许诺——使他成为一位典范家长——中纯粹的政治成分(要杀死上帝所赐的爱子,唯有这个孩子能使那些许诺实现);同时,保留使这许诺具有道德实质的纯粹的个人义务(要继续全心全意地行在上帝之前——比如,在去往指定献祭的僻远之地的途中,他和儿子之间亲切自然的交谈)。亚伯拉罕忠心不二地赞同上帝的要求,赞同上帝要在最后一刻以公山羊取代计划中的活人牺牲的预先安排,这一切完成了对亚伯拉罕父权制教育的十一个步骤。

> 关于神圣,亚伯拉罕从先前的冒险中学到的并不少,那些冒险也使他在灵魂上为这最后的考验与教训做好了准备。他反复听取上帝的召唤及其丰盛的许诺。在两种献祭品间那目力昏暗的时期,亚伯拉罕体验到了"敬畏"这种宗教激情;他以(自行)割礼——"局部献祭"的象征——为标记订立了新的契约,以表示对上帝意愿的忠诚;他参与了上帝对所多玛和蛾摩拉的判决,并且,在其内心深处承担了(他以为的)罗得之"死"的责任;他领会了上帝对其妻萨拉的支持以及婚姻的重要性;他目睹了以撒那难以意料的出生,并容忍了以实玛利的流放。亚伯拉罕亲身见证的不只是上帝那令人敬畏的力量,还有他对人类灵魂的洞察,以及他的关爱、诚实、公正、克制和谋虑。亚伯拉罕从异邦见证人(即麦基洗德,萨冷的国王和至高神的祭司[14:8-22],以及亚比米勒[21:22])那里得到了对(他自己的)上帝威严的见证。最后,也最重要的是,亚伯拉罕私下里确信上帝对他是仁慈的:上帝赐予了以撒这个作为许诺而降世的孩子——上帝首次呼召他时就赐予他的伟大福祉之初次明证(页333-34)。

卡斯发现,在亚伯拉罕这一系列令人印象深刻、受神力督导的体验、仪式、协作、确认、分享责备与赞扬及获得赠予的事件中,迄今为止,还没有任何一点反过来"充分而且不含糊地"表明了,"他为何以及如何是一位上帝的追随者"(页334)。受神力阻止的孩童献祭考

验,消除了亚伯拉罕动机与举止中的痛苦不安,不仅对上帝和他自己而言,对读者也同样如此。

家族生活,连同威胁其繁荣兴旺的诸种内忧外患,是亚伯拉罕之后三代后裔生活方式的核心——不过这当然不是其最高的目标、公义(righteousness)和神圣(holiness)。卡斯指出,在后裔当中如何连一个真正像其创建之父那样的男人都没有。从现在起,《创世记》专注于亚伯拉罕以家族为中心的虔诚从一代向下一代的传递,这种关注甚至比对其后继者形成中的德行之关注还多,其后代的德行很大程度上反映了他们的接受和传承有多好或多糟。在每代中不止一次的家庭丑闻的反复冲击下,每一新的父权制家族,都要遭受某些严重的毁损,尤其是长子继承权的破坏。此后,在事发后变得清醒和受到教育的未来继任者,一旦形势允许,就会一步步重建家庭以恢复其整体性。作为亚伯拉罕那相当冷漠的继承人,以撒(Isaac)就出生而言也不是头生子[是以实玛利(Ishmael),他与他的埃及母亲即亚伯拉罕的妾一起被流放,最终成为一个独立民族的创建者],同样,以撒那勇敢的继承人雅各(Jacob)也不是头生子[是以扫(Esau),也成为一个新民族的创建者]。与此相同,雅各那迟后出现的继任者、犹大(Judah)也不是头生子,而是雅各宁愿不与之结婚的妻子之第四子。由此可见,在数次重建中,可以说亚伯拉罕的后裔们重新发现了在更大的重建计划中家庭的本质。犹大的出现,而非其长兄流便(Reuben)、也非其父雅各的宠妻所生的爱子约瑟(Joseph)的出现,在“雅各的后代”的标题下得到了相当篇幅的详细阐述(创 37:2)。正如卡斯的疏解那样,《圣经》此卷书也在此达到高潮。当流便不合时宜地企图从其满含妒忌的杀亲兄弟手中解救小约瑟时,犹大介入进来,劝他们不如把约瑟卖给过往的奴隶贩子,让他们把约瑟带到埃及去。在埃及,约瑟经历了进一步的牢狱之苦后,在管理和释梦方面的才能使他迅速跃升到法老宰相的位子;于是,约瑟从正在到来的饥馑中挽救了埃及,虽然是以奴役几乎所有埃及人以及使自己几乎完全埃及化为代价。其时,犹大离开了他的众兄弟,可以推测,这是因为他厌恶他们毫无兄弟情意地对待约瑟并在事后加以掩饰。直到有一天,他重新认识到——这得感谢他的媳妇

塔玛那引人注目的巧谋——自己忽视了塔玛长久期待的与亡夫兄弟结婚的权利,犹大从中(意识到),自己可悲地疏忽了自己的家庭职责,不仅对他的孩子,大而言之对其父兄也是如此。回到父亲家中,他就与兄弟们结伴离开饱受饥馑之苦的迦南,前往埃及。众兄弟中除了一人全都去那里为家族买粮,也是在那里,未被兄弟们认出的约瑟,在其埃及的新府上,努力在幕后安排与其兄弟的和解。约瑟留下了一个兄弟作人质,以保证他们再次前来购粮。这次,他们带来了约瑟的亲兄弟便雅悯(Benjamin),然后,约瑟捏造指控,威胁要处死便雅悯——直到犹大出来为其他人辩护,说,作为兄长,他已向他们的父亲发誓保证便雅悯的生命安全。犹大再三恳求约瑟饶恕便雅悯,愿将他们大家的生命作为抵偿。最后,约瑟哭着说出了自己的身份,表明自己是家族(人们)的救星,尽管正如卡斯看来有理地暗示的那样,约瑟从未真正让他的兄弟们消除疑虑,他们继续怀疑约瑟奇特的管理才智,同样也怀疑他同化于埃及的生活方式,即背离了其伟大先祖那全心全意的虔诚的生活方式——这种虔诚,是他们而非约瑟将继续持守的。

余下的问题是,在最后的分析中,父权制家庭的这些典范性重建,是理解为《创世记》对"自然"的适当考虑好呢,还是另外理解为卡斯借助"自然"因素予以高度阐明的神圣建制传统的变迁(页57注1)?(补充一句,我们注意到,"自然"及其同源词出现的频率随卡斯著作的展开而递减:如果我没有弄错的话,在关于《创世记》前父权制章节[页25-243]的218页的注疏中,"自然"出现了128次;而在关于《创世记》父权制章节[页247-659]的412页的注疏中,仅出现了76次;在卡斯的导言中不到23次,后记中则仅有1次[页1-21,661-66]。)重新思考"自然"在圣经文本中的明显缺席——更确切地说即它仅是含蓄地在场,如果卡斯是对的——那么我们必定认为,在《创世记》自身关于事物的看法和卡斯的看法之间,可能存在差异。卡斯自己强调说,就其本身而言,《创世记》第一章和后面的章节尽管让事物变得颇可理解,但确切地说它并非哲学(页57-58)。《创世记》不仅把天体(哲学思考必然指向的对象)降格为简单的被造物,以便提升其创造者的地位,而且怀疑,要是没有神圣教导带来的公义和神圣,无助

的理性是否有充分的能力引导人类生活。最终,创造物所激起的惊奇,不是要引起不间断的研究,而是要逐渐向人灌输恰当的敬畏与虔诚(页3,12,53,91-92;卡斯1994,页223-25;2002,页53)。创造物同样拥有其叙述出来的开端的神秘性,而且,它们生来就伴随着一系列来自于创造者的完整而不可磨灭的教导(申4:2,5:29-30)。然而,所有这些都只是一个哲学家的论述,而不是《圣经》自身的。那么,我们能肯定《圣经》自身就完全排斥卡斯的探究方法吗?不一定,特别是如果《圣经》乐于接受独立思考的读者,吸引读者注意其内在的智慧和"万民眼前的"可理解性(页14;申4:5-8;萨克斯1980,页29)。可以说,卡斯带着自然之眼来解读《创世记》,为的是找回这卷书的吸引力和可信性,无论是与哲学或科学一道,还是面对哲学或科学。卡斯总结说,"通过向我们这些热爱自身聪明才智的人说话,[《创世记》揭示了]人类那被骄傲和虚荣败坏了的理性的限度,如何能够通过承认我们对超越于我们控制之外的力量的欠负而得到纠治(页665)"。卡斯阐明了《创世记》这些展示品性、塑造品性的特征,并助我们看明究里。

参考文献

Cassuto, *Umberto*: 1961, *A Commentary on the book of Genesis : Part I, From Adam to Noah*(《〈创世记〉疏解 I:从亚当到诺亚》), Trans. Israel Abrahams, Jerusalem: Magnes Press , The Hebrew University。

Kant , Immanuel: 1963, *Conjectural Beginning of Human History*(《人类历史起源臆测》), Trans. Emil L. Fackenheim, 载 *Kant on History*(《康德论历史》), Ed. Lewis White Beck, Indianapolis, IN: Bobbs - Merrill。

Kass , Leon R: 1985, *Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs*(《走向更加自然的科学:生物学与人类事务》), New York:

Free Press。

——1999, *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Nature* (《饥饿的灵魂:对自然的吞噬与成全》), New York: Free Press, Repr. with a new foreword, Chicago: University of Chicago Press。

——2002, *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*(《生命、自由及对尊严的维护:挑战生物伦理学》), Encounter Books。

Kierkegaard, Soren: 1983, *Fear and Trembling*; *Repetition*(《恐惧与颤栗;重复》), Trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong。Princeton: Princeton University Press。

Rousseau, Jean - Jacques: 1964, *Discourse on the Origin and foundation of Inequality Among Men* (《论人类不平等的起源和基础》), trans. Roger D. and Judith R. Masters, 载 *The First and Second Discourses* (《第一和第二论文》), Ed. Roger D. Masters, New York: St. Martin's Press。

Sacks, Robert, *The Lion and the Ass: A Commentary on the Book of Genesis*, (《狮与驴:〈创世记〉疏解》) (1980ff.), 载 *Interpretation* (《解释》, 8:29 - 101; 9:1 - 82; 10:67 - 112, 273 - 318; 11:87 - 128; 249 - 74, 353 - 82; 12:49 - 82, 141 - 92)。重印为 *A Commentary on the Book of Genesis* (《〈创世记〉疏解》), Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1990。

Strauss, Leo: 1997, "On the Interpretation of Genesis" (《论〈创世记〉阐释》), 见 Leo Strauss: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity, Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*(《施特劳斯:犹太哲学与现代性危机——现代犹太思想论文及演讲集》), Ed. Kenneth Hart Green, Albany: State University of New York Press, 页 359 - 76。

Thomas Aquinas: 1952, *Summa Theologiae*(《神学大全》), Cura et studio Petri Caramello. 3 vols. Turin: Marietti。